UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

KOBIETA W KOŚCIELE

Kraków 2011

BIBLIOTEKA EKUMENII
I DIALOGU Tom 34

Woman in the Church

Proceedings of ecumenical session
of the Interfaculty Institute of Ecumenism and Dialogue
of the Pontifical University of John Paul II in Krakow
and the Cracow Branch of the Polish Ecumenical Council
on 18 November 2008

Pontifical University of John Paul II in Krakow
Publishing House

Krakow 2011

Kobieta w Kościele

Materiały z sesji ekumenicznej zorganizowanej przez
Międzywydziałowy Instytut Ekumenii i Dialogu
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
oraz Oddział Krakowski Polskiej Rady Ekumenicznej
18 listopada 2008 roku

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2011

BIBLIOTEKA EKUMENII I DIALOGU
Tom 34

Zespół redakcyjny
Łukasz Kamykowski (przewodniczący)
Zdzisław J. Kijas OFMConv
Andrzej Napiórkowski OSPPE

Projekt okładki
Monika Winiarska

Redakcja tekstów
Maria Poniewierska

Publikacja finansowana ze środków finansowych
na działalność statutową Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanych przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego na rok 2010.

Copyright © 2011 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-294-6

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
31-004 Kraków, ul. Franciszkańska 1
tel./faks (12) 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Wstęp

Prezentowany tom zawiera owoce obrad kolejnej z dorocznych sesji ekumenicznych, organizowanych przez Międzywydziałowy Instytut Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, we współpracy z Krakowskim Oddziałem Polskiej Rady Ekumenicznej. Sesja pod hasłem „Kobieta w Kościele" odbyła się 18 listopada 2008 roku. Uczestniczący w niej autorzy referatów i świadectw zostali zaproszeni do podzielenia się refleksją oraz bagażem doświadczeń w związku z kwestią postrzegania i traktowania kobiety w teologii i życiu swych społeczności wyznaniowych − zarówno w przeszłości, jak i obecnie.

Wybór tematu, choć uwarunkowany przez toczące się w łonie współczesnej kultury zachodniej dyskusje, odsyła nas jednak przede wszystkim do źródeł wiary. Wczytując się w ewangelijną narrację, dostrzegamy nie tylko wyraźną obecność, ale wręcz szczególną aktywność kobiet w historii Jezusa z Nazaretu, a także w życiu wspólnoty pierwszych chrześcijan. To przecież wielkoduszna kobieca zgoda umożliwia wcielenie Syna Bożego i kobieca interwencja prowokuje pierwszy cud w Kanie Galilejskiej. Następnie widzimy, że wbrew obyczajom epoki część towarzyszącego Chrystusowi grona uczniów stanowią kobiety, oraz że Mistrz nie ma oporów, by również z przedstawicielkami „słabej płci" prowadzić poważne teologiczne rozmowy. W końcu zaś głównie kobiety okazują

się wierne w godzinie krzyża, a następnie pierwsze doświadczają spotkania ze Zmartwychwstałym.

Pierwotny Kościół znał i cenił posługę prorokiń, diakonis, poświęconych Bogu dziewic i wdów. Co więcej, gdy chodzi o głęboką teologiczną wizję Kościoła, to „ona" – Ἐκκλησία została opisana za pomocą żeńskiej symboliki jako oblubienica Baranka, wybrana pani i matka wierzących. Tymczasem późniejsza wielowątkowa historia chrześcijaństwa, aż po dzień dzisiejszy naszych diecezji, eparchii, parafii i zborów, świadczy o zdominowaniu kościelnego myślenia i działania przez mentalność i styl bycia mężczyzn. Kobiety natomiast, jakkolwiek zwykle stanowią większość podczas nabożeństw i przodują w dziedzinie codziennego apostolatu i pracy charytatywnej (oraz w trosce o materialny wymiar życia swych duszpasterzy), nazbyt często traktowane są protekcjonalnie. Nie od rzeczy wydaje się pytanie, w jakim stopniu biblijna nauka o fundamentalnej równości kobiety i mężczyzny faktycznie przeniknęła do serc i umysłów oraz jak powinna się ona przekładać na wewnątrzkościelne relacje i funkcjonowanie eklezjastycznych instytucji? A także – jakie powinny być dla naszej eklezjologicznej świadomości i kościelnego etosu konsekwencje faktu, że w wymiarze mistycznym Kościół ma rysy kobiece?

Z taką oto problematyką przyszło się zmierzyć gościom zaproszonym na krakowską sesję, a choć nie sposób było w jej ramach wyczerpać ambitnie zarysowanego tematu, to jednak przedłożone teksty zasługują, jak się zdaje, na miano wartościowych przyczynków do ważnej i aktualnej debaty. Fakt rozważania tytułowej kwestii w mieszanym wyznaniowo gronie stanowi dodatkowy walor niniejszej publikacji. Ekumenizm nie polega wszak na rozprawianiu o nim samym, lecz będąc odkrywaniem jedności w Chrystusie realizuje się w gruncie rzeczy niejako „przy okazji" starań o dokładniejsze zrozumienie Drogi Bożej. Dzielenie się teologicznym i pastoralnym spojrzeniem na konkretny problem w perspektywie różnych konfesji może (przy wszystkich wychodzących wówczas

na jaw rozbieżnościach) posłużyć ekumenicznemu zbliżeniu, jeżeli każdy szczerze poszukuje Chrystusowej wizji danej sprawy.

Ze świadomością wszystkich wspomnianych pożytków z odbytej przed trzema laty sesji oddajemy do rąk czytelników jej pokłosie, które z przyczyn organizacyjno-technicznych ujrzało światło dzienne z pewnym opóźnieniem. Ufamy, że mimo to zebrane w książce wypowiedzi zachowały moc inspirowania do refleksji nad miejscem i rolą „córek Kościoła" w jego codziennym życiu. Serdecznie dziękujemy naszym Autorom i Panelistom − ks. dr. hab. Arkadiuszowi Baronowi, diakon Karinie Chwastek, ks. Wierze Jelinek, dr. hab. Tadeuszowi J. Zielińskiemu, dr Elżbiecie Adamiak, ks. Tomaszowi M. D. Mamesowi, diakon Aleksandrze Błahut-Kowalczyk, ks. dr. hab. Dariuszowi Oko, s. dr Annie Emmanueli Klich i dr Monice Waluś – za wkład w powstanie kolejnego tomu Biblioteki Ekumenii i Dialogu.

Świadkowi uwiecznionej w nim wymiany myśli przypomina się przy tej okazji zdanie rzucone w kuluarach sesji, a dotyczące możliwości zajęcia się kiedyś w analogiczny sposób również tematem „Mężczyzna w Kościele". Czy bowiem kwestia odnajdywania się w obszarze kościelnego kultu i apostolatu mężczyzn nie będących duchownymi nie wydaje się również oczekiwać na teologiczne pogłębienie i duszpasterski namysł? Być może warto na marginesie lektury poniższych rozważań o „kwestii kobiecej" zastanowić się także nad tamtą dyskretną propozycją…

dr Marek Kita, wicedyrektor
Międzywydziałowego Instytutu Ekumenii i Dialogu
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

ks. Arkadiusz Baron

Kobieta w świadectwach Kościoła starożytnego

Rolą kobiety w życiu Kościoła i społeczeństwa zajmowało się wielu badaczy. Wybraną bibliografię obcojęzyczną dotyczącą czasów starożytnych można znaleźć w materiałach z sympozjum patrystycznego *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej* zorganizowanego w Warszawie 22 października 1998 roku[1]; bibliografię anglojęzyczną podaje Laura Swan[2]. W serii „Studies in Women and Religion" (Lewiston, Edwin Mellen Press), wydawanej od 1979 roku, ukazały się już 44 tomy, wśród których kilka poświęcono problematyce kobiety w starożytności[3]. Warto jeszcze dodać: pracę zbiorową *Storia delle donne in Occidente. L'antichité* (Bari 1990), dwutomowe dzieło J. Beaucamp, *Le statut de la femme à Byzance* (*IVe–VIIe siécle*) (Paris 1990–1992), R. Hawley, B. Levick, *Women in Antiquity: New Assessments* (London 1995) oraz Peter Brown, *Ciało i społeczeństwo. Męż-*

---

[1] Por. *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej. Materiały Sympozjum Patrystycznego, 22.10.1998 ATK*, kolegium red. I. Salamonowicz-Górska i in., Warszawa 1999. Na s. 92–98 podano wybraną bibliografię obcojęzyczną.

[2] Por. L. Swan, *Zapomniane Matki Pustyni*, Kraków 2005, s. 184–191.

[3] Tom 7: roli kobiet we wczesnym chrześcijaństwie; tom 22: czystości w apokryficznych Dziejach Apostolskich; tom 31: kobietom w tradycji biblijnej; tom 36: statusowi kobiety u Ireneusza i Tertuliana.

czyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie (tłum. I. Kania, Kraków 2006). Wymienione pozycje uzupełnia praca zbiorowa pod redakcją o. Józefa Augustyna, która zawiera artykuły wybitnych specjalistów i podejmuje kwestię duchowości kobiet od starożytności do czasów współczesnych[4]; ponadto można znaleźć bibliografie i obfite materiały internetowe poświęcone interesującej nas tematyce kobiety w starożytności chrześcijańskiej. Antologię dokumentów i wypowiedzi papieskich o kobiecie od Leona XIII do Piusa XII, obejmującą lata 1880–1958, przygotowali benedyktyni z Solesmes[5]. W najnowszych czasach problematyce kobiecej Jan Paweł II poświęcił między innymi list apostolski *Mulieris dignitatem*, a Benedykt XVI wygłosił katechezę na ten temat podczas audiencji generalnej 14 lutego 2007 roku.

Współczesne zainteresowania badaczy problematyki świata kobiet związane są najczęściej z prawami i równouprawnieniem kobiet, z kanonami piękna, z kobietą w kulturze i literaturze oraz w Biblii, a także z sytuacją kobiety w różnych religiach, na przykład w islamie.

Wielowątkowość i wieloaspektowość tematyki nawet po zawężeniu zakresu badań do starożytności chrześcijańskiej nie pozwala w ramach krótkiego wystąpienia pokazać i wyczerpująco omówić zagadnień z nią związanych. Dlatego ograniczę się wyłącznie do kwestii moim zdaniem zasadniczych. Celem jest przedstawienie problemu z różnych perspektyw, aby pokazać, że większość kwestii zarówno spornych, jak i obyczajowych dotyczących roli kobiety w życiu społecznym i religijnym towarzyszyła chrześcijanom już w starożytności, być może zmieniał się jedynie rozkład akcentów i ich nasilenie.

Na początku warto uściślić to, co jest niezbędne dla uniknięcia nieporozumień. Po pierwsze, jeśli ktoś stawia pytanie, czy Kościół w starożytności, rozumiany tu jako instytucja działająca w zbio-

---

[4] Por. *Duchowość kobiety*, red. J. Augustyn, Kraków 2007.

[5] Por. *The Woman in the Modern World. Selected and Arranged by The Monks of Solesmes*, Boston 1959.

rowiskach ludzi, opowiadał się po stronie kobiety, czy raczej był wobec niej nastawiony wrogo, to jest rzeczą pewną, że łatwo można znaleźć wypowiedzi potwierdzające zarówno pierwszą, jak i drugą postawę. Być może zajmowane przez chrześcijan stanowisko w tej sprawie bardziej odzwierciedlało wcześniejsze zwyczaje panujące w tychże środowiskach, w mniejszym stopniu zaś naukę chrześcijańską. Dlatego należy podkreślić, że w Kościele pierwotnym podejście chrześcijan do kobiety było z jednej strony wypadkową wymiany inkulturacyjnej, jaka następowała pomiędzy istniejącymi wówczas zwyczajami w świecie semickim, a później grecko-rzymskim, egipskim, perskim itd., i wymaganiami Ewangelii i jej rozumienia w danym środowisku z drugiej strony.

Proces takiej wymiany dokonuje się w każdym pokoleniu i każdym społeczeństwie. Stanowi to podstawową trudność w unikaniu nieporozumień z tej prostej przyczyny, że żyjemy w zupełnie innych warunkach społeczno-kulturowych aniżeli chrześcijanie starożytni. Nie idzie więc o ocenianie ani osądzanie naszych przodków, ale o próbę ich zrozumienia. Należy wyraźnie podkreślić, że nie można uogólniać sytuacji kobiety, bo była ona zawsze w mniejszym lub większym stopniu sprawą wspólnot lokalnych, których granice wyznaczały: światopogląd, język, religia, przynależność państwowa, a nawet klimat i związane z nim położenie geograficzne. To samo dotyczy wypowiedzi starożytnych pisarzy chrześcijańskich. Inaczej trudno byłoby zrozumieć, dlaczego jedni uważają dzisiaj św. Augustyna za antyfeministę, a inni za pierwszego chrześcijańskiego feministę[6], chociaż czytają te same jego pisma.

Po drugie, trzeba pamiętać, że często teoria nie idzie w parze z *praxis*. Dotyczy to nie tylko chrześcijan, ale wszystkich religii. Wy-

[6] Por. A. Eckmann, *Wielkość i godność kobiety według świętego Augustyna*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej…*, dz. cyt., s. 32. Warto sięgnąć jeszcze do: M. Ziółkowska, *Rola kobiet w życiu św. Augustyna*, [w:] *Św. Augustyn dzisiaj. Colloquium Augustinianum. 1650. rocznica urodzin św. Augustyna z Hippony*, red. W. Dawidowski, Kraków 2006, s. 47n.

znawca danej religii może wiedzieć, czego jego wyznanie oczekuje od niego, i świadomie postępować inaczej. Uwaga ta jest istotna dla określenia przedmiotu naszych badań. Jeśli zajmiemy się oficjalnymi dokumentami Kościoła, to poznamy przedstawiane w nich zasady, ale nie oznacza to, że je wówczas wszędzie realizowano. Podobnie od pierwszych wieków Kościół w tysiącach dokumentów synodalnych i soborowych występował przeciwko symonii i korupcji, a z praktycznym ich wykorzenieniem wciąż są problemy.

Po trzecie, zapisy starożytne w ogromnej większości stanowią dzieło mężczyzn. Należałoby zbadać również poglądy i odczucia kobiet. Niestety, pod tym względem źródła dotyczące czasów starożytnych są nieliczne. Trzeba zadowolić się tym, co do nas dotarło, ale nie można zapominać, że jest to tylko mała część tego, co ówcześni ludzie wytworzyli, i jeszcze mniejsza część tego, czym żyli.

Po czwarte, mówimy o starożytności chrześcijańskiej, a więc o czasie, gdy Kościół był jeszcze niepodzielony. Za niesmaczne i z naukowego punktu widzenia niedopuszczalne uznaję instrumentalne korzystanie z tekstów pisarzy starożytnych, mające na celu użytek wyznaniowy. Niestety, zdarzało się to w przeszłości i zdarza się do dziś, i to z każdej strony. Można oczywiście badać, jak nierówności społeczne prowadziły do podziałów i konfliktów, ale nie powinno się, jak mi się wydaje, obciążać naszych przodków pełną odpowiedzialnością za problemy i grzechy chrześcijan żyjących wiele wieków później.

Rezultatem nieuwzględniania tej zasady może być pogląd współcześnie dość rozpowszechniony, szczególnie wśród przedstawicieli i przedstawicielek ruchów feministycznych, że w niektórych wypowiedziach biblijnych, jak i w wielu wypowiedziach starożytnych pisarzy chrześcijańskich propagowana była i jest negatywna czy wręcz wroga postawa względem kobiet. Z drugiej strony, szczególnie wśród pisarzy chrześcijańskich, podkreśla się, że Ewangelia urzeczywistniła faktyczne zrównanie kobiety i mężczyzny. Jednym i drugim trzeba przypominać, że prawda jest trochę bardziej zniu-

ansowana i złożona, i czym innym jest pisać o tym, jak być powinno, a czym innym o tym, jak faktycznie jest.

Kobieta w antycznym świecie czasów biblijnych

Przedstawienie sytuacji kobiety na podstawie dokumentów Kościoła starożytnego wymaga krótkiego spojrzenia na jej pozycję i rolę, jaką pełniła w świecie antycznym, do którego w pierwszych wiekach zawitało chrześcijaństwo. Pominięcie tego wymiaru mogłoby zrodzić fałszywe wyobrażenie zarówno kobiety i jej roli w Kościele starożytnym, jak i samego Kościoła, a dodatkowo – dla nieobeznanych ze starożytnością – fałszywe wyobrażenie jej samej. Wielu pisarzy chrześcijańskich, gdy pisze o kobiecie chrześcijance, czyni to, zestawiając ją z kobietą poganką[7].

Kobieta w społeczności świata starożytnego[8]

Pozycja kobiety w starożytności była związana z wieloma czynnikami, takimi jak: sytuacja gospodarcza, rozwój cywilizacyjny, struktura państwowa, religia itp. Nie ulega wątpliwości, że większy wpływ na zmianę pozycji kobiet miał w dziejach ludzkości rozwój gospodarczy i medyczny aniżeli zmiany, które możemy umownie nazwać doktrynalnymi i politycznymi. Dotyczy to nie tylko chrześcijaństwa, ale także innych religii. Polepszenie warunków bytowania i rozwój medycyny zmieniały i nadal zmieniają strukturę społeczną. Codzienne prace związane z domem, takie jak noszenie wody i pranie, wysoka śmiertelność niemowląt, trud związany z zapewnieniem wyżywienia oraz bezpiecznego mieszkania, a w naszym klimacie

[7] Por. np. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 2, 146; Jan Chryzostom, *Katechezy* I, 34. 37–38; Hieronim, *Listy* 148, 25–27.

[8] Por. np. R. Hawley, B. Levick, *Women in Antiquity: New Assessments*, London 1995, XIX + 271 s.

dodatkowo z uciążliwościami zimy utrudniały życie w przeszłości wszystkim ludziom, a szczególnie kobietom[9].

Przyjrzyjmy się pozycji kobiety w ramach wspomnianych różnych struktur, w których przyszło jej żyć. O położeniu kobiety w judaizmie krótko pisze ks. Andrzej Zwoliński: „Założeniem judaizmu jest patrilokalność, patrilinearność i patriarchat. Mężczyzna cieszył się jednoznacznym pierwszeństwem". Potem jednak dodaje: „Pozycja kobiety w judaizmie jest jednak niezmiernie wysoka, zwłaszcza gdy ocenia się to zagadnienie w perspektywie jej sytuacji w ościennych kulturach"[10]; dalej omawia pozycję kobiety w islamie, hinduizmie i buddyzmie.

Położenie kobiety w pierwszych wiekach w środowisku pogańskim oraz *novum*, jakie przynosi jej głoszenie Ewangelii, opisuje w skrócie Adalbert Hamman[11]. Podkreśla on, że w czasach cesarstwa kobiety nadawały ton praktykom religijnym świata pogańskiego, a podobnie było, jego zdaniem, w pierwszych pokoleniach chrześcijan. Małżeństwa kojarzone przez osoby trzecie lub specjalne agencje[12] oraz zaręczyny dziewcząt w bardzo młodym wieku zawierane były bez uczucia i często powodowały rozczarowanie[13]. Tymczasem orędzie Ewangelii niosło nauczanie o równości mężczyzny i kobiety, pochwalało dziewictwo i podkreślało wartość małżeństwa i miłości. Wprawdzie stoicy także głosili powszechne braterstwo i równość wszystkich ludzi, zalecając równe wykształcenie dla obu płci, ale

---

[9] Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, rozdz. pt. *Kościół a kobiety*, s. 283–284.

[10] A. Zwoliński, *Seksualność w relacjach społecznych*, Kraków 2006, s. 357–358.

[11] Por. A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95–197)*, tłum. A. Gowin, U. Sudolska, Warszawa 1990, s. 78–86.

[12] Por. *Kodeks Justyniana* V, 1, 6; *Digesta* L, 14, 3.

[13] Por. także S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Milano 1988, s. 130–139. Mazzarino pisze, że aktywność kobiet-chrześcijanek przemieniła ideały świata grecko-rzymskiego w ideały świata nowożytnego, zatem współczesne docenienie roli kobiety w społeczeństwie i mówienie o tym sięga korzeniami wspomnianej transformacji (por. tamże, s. 138).

były to tylko wskazania, które bez aktywnej roli chrześcijaństwa pozostałyby, zdaniem Hammana, jedynie pobożnymi życzeniami.

Sytuację kobiet utrudniały ponadto wojny prowadzone przez Imperium Rzymskie, które uszczuplały męską populację i w ten sposób powiększały liczbę samotnych kobiet, często bardzo młodych. Prawo rzymskie nie uznawało małżeństw między ludźmi z różnych stanów. Kobieta wolna nie mogła ważnie zawrzeć małżeństwa z niewolnikiem, co prowadziło często do konkubinatów i związków nieformalnych. Dopiero Kalikst, biskup Rzymu w latach 217–222, uznał takie związki na forum kościelnym za ważne małżeństwa[14], bo jedyną przeszkodą było dla nich prawo rzymskie, a nie wymogi stawiane przez Ewangelię. Mimo to decyzja Kaliksta wywołała napięcia wśród chrześcijan w Rzymie.

W Imperium inaczej aniżeli w Ewangelii rozumiano także wierność małżeńską. Mężczyzna wolny nie zdradzał żony, jeśli współżył z niewolnicami. O tym zwyczaju wspomina jeszcze na przełomie IV i V wieku św. Augustyn[15]. O tym, że chrześcijanie nie zgadzali się w tym względzie z prawem rzymskim, według którego niewierna kobieta była cudzołożnicą, mężczyzna zaś, nawet jeśli miał wiele kobiet, wolny był od winy cudzołóstwa, poświadcza na przełomie III i IV wieku Laktancjusz[16].

Według prawa rzymskiego kobieta była praktycznie pod władzą męża. Zależność taka dokonywała się na trzy sposoby: przez obcowanie, przez orkisz lub poprzez związanie przez kupno[17]. Związanie przez kupno następowało przez tak zwane *mancipatio* (obrzęd

---

[14] Por. *Filozofumena* IX, 12. Szczegóły na temat małżeństwa w starożytności – por. *Historia życia prywatnego*, pr. zb. pod red. P. Veyne'a, tłum. K. Arustowicz, M. Rostworowska, Ossolineum 1998, s. 43–57; E. Schillebeeckx, *Marriage. Human Reality and Saving Mystery*, New York 1965 (tom 1 omawia małżeństwo w Starym i Nowym Testamencie; tom 2 – w dziejach Kościoła).

[15] Por. S. Longosz, *Małżeństwo i rodzina w starożytności chrześcijańskiej*, „Vox Patrum" 5 (1985) z. 8–9, s. 449n.

[16] Por. Laktancjusz, *Divinae institutiones* VI, 23 (PL 6, 719A).

[17] Por. Gajus, *Instytucje* I, 110–113.

uchwycenia ręką). Idea samego prawa może była dobra i szlachetna, chodziło bowiem o przechodzenie spod władzy ojca czy opiekuna pod władzę męża, aby kobieta nigdy nie pozostawała zdana wyłącznie na samą siebie, ale w praktyce zasada ta była często nadużywana. Stąd tendencje wyzwoleńcze kobiet nazywamy do dziś emancypacją.

W Imperium Rzymskim obchodzono w starożytności święta związane z kobietami. 11 i 15 stycznia przypadały *Karmantalia* ku czci bogini urodzin; święto kobiet, a dokładniej mówiąc, święto matki (*Matronalia*) obchodzono 1 marca; dzień 1 kwietnia poświęcony był bogini Wenus; kobiety składały też ofiary ku czci bogiń (tzw. *Carnaria*)[18].

Społeczny system patriarchalny, rozpowszechniony przede wszystkim w judaizmie oraz świecie helleńskim, znalazł swoje odzwierciedlenie w Kościele starożytnym, który wytworzył ideę patriarchatów[19]. Mimo to w Rzymie były kapłanki bogini Westy, zwane stąd westalkami, a i w innych częściach basenu Morza Śródziemnego spotkać można było w różnych religiach kobiety pełniące służbę przy posągach bogiń[20].

W basenie Morza Śródziemnego kobiety w starożytności były podatne na oddziaływanie nowych prądów religijnych, w tym chrześcijaństwa. „Wynikało to – jak pisze Ewa Wipszycka – ze społecznego upośledzenia kobiet, z wykluczenia ich ze sfery życia politycznego. […] Niewiele kobiet miało okazję do afirmacji w życiu publicznym. O łatwości, z jaką przyjmowały chrześcijaństwo, decydowało również to, że przychodziło im płacić mniejszą cenę za rezygnację z miejsca w społeczeństwie"[21].

W aspekcie światopoglądowym wypada wspomnieć, że już we wczesnym przedchrześcijańskim medioplatonizmie Eudorosa

---

[18] Por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985, t. 2, s. 617–618.

[19] Por. E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne*, Warszawa 1984.

[20] Szerzej opisuje to L. Winniczuk w: *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, s. 484–494.

[21] Por. E. Wipszycka, *O starożytności polemicznie*, Warszawa 1994, s. 147.

łączono to, co doskonałe, z mężczyzną, a to, co niedoskonałe, z niewiastą[22]. Pogląd taki musiał więc rozwinąć się niezależnie od chrześcijaństwa, a że był znany w środowisku rzymskim w IV wieku, potwierdza między innymi Mariusz Wiktoryn[23]. Stąd można twierdzić, że w pierwszych wiekach w basenie Morza Śródziemnego chrześcijaństwo głoszono także ludziom, którzy rodzaj męski kojarzyli z doskonałością, a rodzaj żeński z niedoskonałością.

Kobieta w Piśmie Świętym i jego recepcji[24]

W tekstach biblijnych mówiących o kobietach oraz ich roli społecznej i religijnej można wyróżnić kilka grup. Jedną z nich stanowią pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju, gdzie Biblia mówi o kobiecie w opisie stworzenia człowieka (Rdz 1, 27: „Stworzył Bóg człowieka na swój obraz […]: stworzył mężczyznę i niewiastę"; por. Rdz 2, 8–25), a następnie w opisie upadku człowieka (Rdz 3). ST nazywa kobietę Ewą (Rdz 4, 1), podobnie czyni NT (1 Kor 11, 3; 1 Tm 2, 13). Księga Rodzaju wspomina jeszcze Sarę (Rdz 21, 1n), Rebekę (Rdz 27), Leę (Rdz 29, 31 nn.), Rachel (Rdz 29, 17n), aby wymienić te ważniejsze. Inną grupą tekstów jest literatura mądrościowa ukazująca ideał dobrej i mądrej kobiety-żony (np. Syr 9, 1–9; 25, 13– 26, 18; mądrość jako rzeczownik rodzaju żeńskiego często przedstawiano w formie kobiecej, por. np. Prz 14, 1). Jeszcze inną grupę bohaterek biblijnych stanowią prorokinie: Miriam (Wj 15, 20); Debora (Sdz 4, 4–5); Chulda (2 Krl 22, 14); Noadia (Ne 6, 14); Anna (Łk 2, 36–37); córki Filipa Ewangelisty (Dz 21, 8–9). Wypada jeszcze wspomnieć o: męczeńskiej śmierci matki Machabeuszy (2 Mch 7); bohaterskich czynach Judyty, Estery i Rut, których imiona są tytułami ksiąg w ST (Jdt; Est; Rt); fałszywie oskarżonej przez mężczyzn

[22] Por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga*, Kraków 2005, s. 82–83.

[23] Por. Mariusz Wiktoryn, GaKom 4, 4B (ŹMT 13, s. 214–215 wraz z notami).

[24] Por. J. Chmiel, *Kobieta na kartach Pisma Świętego*, „Rodzina Katolicka" 1996 nr 1 (113), s. 11–16; A. Ohler, *Postacie kobiet w Biblii*, Kraków 1996.

Zuzannie, którą obronił prorok Daniel (Dn 13); pobożnej Annie, matce Samuela (1 Sm 1, 2−2, 10).

W NT szczególne miejsce zajmuje Maryja (Łk 1, 26–56), matka Jezusa, oraz Elżbieta (Łk 1, 57n), matka Jana Chrzciciela. Wiele kobiet znajdujemy w otoczeniu Jezusa i wybranych przez niego apostołów, jak relacjonuje Łk 8, 2–3: „Maria, zwana Magdaleną […], Joanna […], Zuzanna i wiele innych, które im usługiwały ze swego mienia". Na kartach NT Chrystus rozmawia z kobietami: z Samarytanką, Marią Magdaleną itd., uzdrawia kobiety i wskrzesza (Mt 9, 20–25). Kobiety szły za Jezusem i uczestniczyły także w Jego drodze krzyżowej (Łk 23, 27)[25]. Ewangelia podaje, że kobiety te nie opuściły Jezusa nawet w godzinie Jego męki, gdy uczyniło to dwunastu apostołów (Mt 27, 56; Mk 15, 40–41), były także obecne, gdy złożono martwe ciało Jezusa w grobie (Mk 15, 47) i czuwały przy nim (Mt 27, 61). Znamienne jest, że wieść o zmartwychwstaniu jako pierwsza usłyszała z ust samego Chrystusa kobieta, i w dodatku została posłana przez Niego, aby powiadomić o tym apostołów (J 20, 11–18)[26]. Przy okazji komentowania tego wydarzenia św. Tomasz z Akwinu nazywa ją apostołką apostołów (*apostolorum apostola*)[27].

W liście do Filipian Paweł Apostoł wspomina dwie kobiety: Ewodię i Syntychę, które trudziły się z nim dla Ewangelii (Flp 4, 2–3). Wzywa je do jednomyślności, co zapewne potwierdza ich rolę we wspólnocie. Prosi o pozdrowienie Tryfeny, Tryfozy oraz umiłowanej Persydy, które trudziły się w Panu (Rz 16, 12). Poleca Rzymianom, aby zatroszczyli się o Febę, którą określa jako diakonisę Kościoła w Kenchrach (Rz 16, 1–2), choć tego słowa nie należy zbyt pochopnie utożsamiać pod względem znaczenia z później stosowanym w Kościele w IV wieku. Prosi też o pozdrowienie Pryski i Akwili, wymieniając na pierwszym miejscu żonę, a następnie

[25] Por. P. Ketter, *Chrystus a kobiety*, Warszawa 1937.

[26] Por. także Orygenes, JKom 13, 30, 179; Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 14, 12; Hieronim, MtKom 28, 8−9; Augustyn, 1JKom 3, 2.

[27] Por. JKom, *ad locum*.

męża (Rz 16, 3; Dz 18, 18; 18, 1). Nazywa ich swoimi współpracownikami (Rz 16, 3: *synergous*). Ponadto, Paweł adresuje list do Filemona do Apfii (Flm 2), a syryjskie i łacińskie przekłady greckiego tekstu dodają „umiłowanej".

Najczęściej jednak w dyskusjach na temat kobiet w NT nawiązuje się dzisiaj do poleceń Pawłowych, by kobieta nie nauczała na zgromadzeniach (1 Tm 2, 8–15; 1 Kor 14, 34–35), do których, poczynając od czasów starożytnych, mamy dwa skrajnie różne podejścia. Pierwsze wykluczające nauczanie przez kobiety; drugie oparte na świadectwach apokryfów, nakazujące kobietom głosić i nauczać. Znamienne jest to, że to właśnie w apokryficznych *Dziejach Pawła*, powstałych w połowie II wieku, Paweł Apostoł nakazuje swojej uczennicy Tekli głoszenie słowa Bożego[28]. „Teologia *Dziejów Pawła* – pisze ks. Marek Starowieyski – jest zbliżona do innych dziejów apokryficznych: odznacza się enkratyzmem, bardzo silnie podkreślona jest rola kobiet: Tekli, Artemilli, Eubuli i innych, ich rola charyzmatyczna a nawet ich praca apostolska"[29]. Tekla, o ile wiem, jest patronką nauczycieli, apokryf opowiadający o niej był jednym z najpopularniejszych, zapoczątkował ogromną literaturę hagiograficzną w większości języków wczesnego chrześcijaństwa[30].

Ponadto wspomniana powyżej wypowiedź Pawła z 1 Kor 14, 34 pozostaje – jak się wydaje – w pewnej sprzeczności z jego słowami w 1 Kor 11, 5, gdzie mówi wyraźnie o prorokowaniu kobiet, o którym trudno pomyśleć, że dokonywało się w samotnej i prywatnej modlitwie. Rozstrzygnięcie tego nie leży w kwestii niniejszego wystąpienia – lepiej pozostawić je biblistom.

Absolutną równość kobiety i mężczyzny podkreślają, co zadziwiająco zgodnie stwierdzają egzegeci, Rdz 1, 27 oraz Ga 3, 27–28.

---

[28] Por. *Apostołowie*, cz. 1: Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz, pod red. M. Starowieyskiego, Kraków 2007, s. 432 (Apokryfy Nowego Testamentu, 2.1).

[29] Tamże, s. 421.

[30] Kult i żywoty św. Tekli są wymienione i w skrócie opisane w: *Apostołowie*, dz. cyt., cz. 1, s. 419–420.

Jednakże wspomniany wiersz z Księgi Rodzaju nie przeszkadzał temu, żeby Żyd codziennie rano dziękował Bogu za otrzymane łaski, w tym także za to, że nie został stworzony kobietą[31].

Wypowiedź z Rdz 1, 27 oraz Ga 3, 27–28 należy więc rozumieć jako program działania, a nie jako stan faktyczny. Wypada przypomnieć, że jest to program niezrealizowany i stanowiący wyzwanie także dla nas dzisiaj. W egzegezie Pisma Świętego należy rozróżniać to, co ono mówi, i to, jak to jest realizowane. Dla przykładu przypomnijmy Boże polecenie troszczenia się o wdowy i sieroty (por. Wj 22, 21–23) i zestawmy je ze słowami Chrystusa, który wyrzuca faryzeuszom i uczonym w Piśmie niewierność nakazom Mojżesza wyrażającą się w braku troski nawet o rodziców (Mt 15, 4–9; Mk 7, 10–13).

W listach Pawłowych znajdujemy wypowiedzi dotyczące kobiet oraz ich roli w życiu wspólnoty i w społeczeństwie, które świadczą, że w gminach Kościoła pierwotnego wiele się pod tym względem zmieniało. Jeśli dodatkowo uwzględnimy fakt, że Paweł Apostoł nie napisał wszystkich tzw. listów Pawłowych, a nawet w tych, które napisał, niektórzy specjaliści znajdują fragmenty dodane ich zdaniem później, w każdym razie jeszcze w czasach powstawania Biblii, to jeden z możliwych wniosków jest taki, że wspólnota chrześcijańska korygowała poglądy nazbyt rewolucjonizujące ówczesne życie społeczne, między innymi poglądy dotyczące kobiet. Nawet gdyby tak nie było, to i tak należy podjąć lekturę synchroniczną, to znaczy trud odczytania tekstu biblijnego w środowisku, w którym powstał. Okazuje się, że te same wypowiedzi odbierane przez kobiety w I wieku mogły być dla nich rewolucyjne, gdyż emancypowały je w większym stopniu aniżeli znane im ówcześnie zasady współżycia społecznego lansowane przez pogaństwo i inne religie.

W relacjonowaniu stanowiska Biblii w sprawie kobiet łatwo nie zauważyć wyrażenia Pawłowego z Ga 4, 4, w którym mówi,

[31] Por. A. Zwoliński, *Seksualność w zwyczajach społecznych*, Kraków 2006, s. 87.

że Bóg zesłał Syna swego zrodzonego z niewiasty. To, co dzisiaj trudno nawet zauważyć, w czasach Apostoła bez wątpienia było rewolucyjne. W świecie semickim uważano bowiem, że to mężczyzna płodzi człowieka, i tak o tym mówiono. W rodowodzie Jezusa u Mateusza mówi się, że Abraham zrodził Izaaka. Greckie *egenn_sen* dosłownie znaczy „urodził" i tak tłumaczono to na język polski. W Biblii Tysiąclecia oddano to przez „był ojcem". Dodatkowo zarówno Mateusz (Mt 1), jak i Łukasz (Łk 3) przedstawiają rodowody Józefa, a nie Maryi. Zmiana w Ga 4, 4 jest znamienna.

Najwięcej uwagi w starożytnych tekstach chrześcijańskich, szczególnie w apokryfach, jak również w ikonografii, przykuwały słowa biblijne odnoszące się do Ewy (Rdz 1, 27; 3, 6) i do Maryi (np. Mt 1, 16–20 i par.)[32]. W ten sposób kobieta znalazła się pomiędzy skrajnymi ujęciami: jako równej z mężczyzną, co wynika z aktu stworzenia mężczyzny i kobiety na obraz Boży, stosownie do wiersza Rdz 1, 27 oraz bezwzględnej równości w Chrystusie wyrażonej przez Pawła np. w Ga 3, 27–28, i jako oskarżonej o grzech rajski i doprowadzenie do grzechu także mężczyzny, stosownie do relacji Rdz 3. Z drugiej strony, przedstawiano kobietę jako wcielenie Ewy, kusicielki mężczyzny, lub wcielenie Maryi, czyli Nowej Ewy, która przynosi ludzkości Zbawiciela. Nie można nie zauważyć, że w odniesieniu do mężczyzny Biblia stosuje identyczną paralelę między Adamem i Chrystusem. Problem tylko w tym, że obrazy te często instrumentalizowano, odwołując się wyłącznie do jednej części, na przykład wyłącznie do Ewy, aby zganić i pokazać kobiecie jej niższość, lub wyłącznie do Maryi w celu ukazania jej świętości i doskonałości. Tymczasem prawda o kobiecie, podobnie zresztą jak

[32] Por. A. Jankowski, *Maryja – biblijną syntezą powołania kobiety*, „Znak" 1976 nr 262, s. 34–45; *Bliżej Bogarodzicy. Studia z mariologii biblijnej*, Kraków 2004, szczególnie część druga, s. 159n. Mariologia wypracowana w oparciu o starożytność chrześcijańską obejmuje olbrzymią bibliografię związaną przede wszystkim z Soborem Efeskim (431) oraz Chalcedońskim (451).

i o mężczyźnie, tkwi właśnie w tym, że znajduje się w jakimś niepowtarzalnym odniesieniu do Adama i Jezusa oraz do Ewy i Maryi.

Kobieta w starożytnej wspólnocie chrześcijańskiej

O wspomnianych kobietach, bohaterkach Starego i Nowego Testamentu, św. Hieronim, wybitny egzegeta starożytności chrześcijańskiej, pisze barwnie w jednym ze swoich listów, ganiąc mężczyzn za brak odwagi i opieszałość:

> Gdyby Barak chciał iść do bitwy, Debora nie mogłaby odnieść triumfu nad pokonanymi wrogami. Jeremiasza zamykają w więzieniu, a ponieważ skazany na zagładę Izrael nie przyjął Proroka, natchnienie prorockie otrzymała niewiasta Holda. Kapłani i faryzeusze krzyżują Syna Bożego, a Maria Magdalena płacze pod krzyżem, przygotowuje wonności, szuka Go w grobie, pyta ogrodnika, rozpoznaje Pana, spieszy do Apostołów, zwiastuje znalezionego. Tamci wątpią, a ona ufa[33].

Przytoczony tekst stanowi pochwałę kobiet, które okazały się bardziej odważne i dzielne aniżeli mężczyźni. Hieronim nie poprzestaje na tym, ale wychwala kolejne kobiety aż do Pryski, która poucza męża apostolskiego (por. Dz 18, 24–26), aby na końcu stwierdzić w nawiązaniu do Zuzanny obronionej przez Daniela:

> Sprawy te, czcigodna córko, omówiłem krótko w tym celu, byś nie gardziła swą płcią i by mężczyźni nie pysznili się ze swojej, gdyż Pismo Święte ich potępia, chwaląc życie niewiast. Cieszę się i raduje się dusza moja, gdy w Babilonie pojawia się Daniel, Ananiasz, Azariasz, Miszael. O, jak wielu jest starców i sędziów izraelskich, których król babiloński smaży w swoim kotle. Jak liczne są Zuzanny (a imię to znaczy lilia), które w blasku wstydliwości splatają wieńce Oblubieńcowi i koronę cierniową zamieniają na chwałę triumfującego[34].

Ponadto Hieronim wystosował do kobiet wiele listów, był pełen podziwu dla wiedzy egzegetycznej Marceli, dedykował swoje komen-

---

[33] Hieronim, *Listy* 65, 1 tłum. ks. J. Czuj, Warszawa 1953, t. 2, s. 56.

[34] Tamże *Listy* 65, 2 tłum. ks. J. Czuj, Warszawa 1953, t. 2, s. 58.

tarze Pauli i Eustochii. Szerzej problem korespondencji Hieronima z kobietami omawia ks. Tomasz Skibiński, który zauważa, że na 154 zachowane listy Hieronimowe aż 39 adresowanych jest do kobiet[35].

Listy do kobiet adresowali w starożytności także inni pisarze chrześcijańscy. Na Wschodzie zachowała się notka o liście Orygenesa do Sewery, małżonki cesarza Filipa[36]. Z korespondencji Jana Chryzostoma na uwagę zasługuje 17 listów do Olimpiady[37]. Listy do kobiet znajdujemy także w korespondencji Teodoreta z Cyru[38]. Na Zachodzie do kobiet zwracali się pisemnie między innymi: Pelagiusz[39]; Ambroży z Mediolanu (pisał do siostry Marceliny, *Listy* 20 i 22); wśród 270 zachowanych listów Augustyna z Hippony trzeba wymienić *List do wdowy Juliany* (PL 33, 848n) oraz list do mniszek, na którym opiera się tak zwana Reguła Augustyna (*List* 211). Jednakże bogata epistolografia chrześcijańska opisana w skrócie przez Leokadię Małunowiczówną[40] pokazuje, że w zachowanej korespondencji starożytnej niewiele jest listów adresowanych do kobiet. Wyróżniają się tu św. Hieronim i św. Jan Chryzostom.

Oczywiście, nie każdy pisarz starożytności chrześcijańskiej wyrażał swoje poglądy na temat kobiet w tak ciepłym tonie, jak przytoczone słowa św. Hieronima.

Ewa Wipszycka w jednej ze swoich książek rozdział zatytułowany „Kościół a kobiety" rozpoczyna dwoma cytatami. Pierwszy

---

[35] Por. T. Skibiński, *Mniszki i egzegetki – kobieta a Pismo Święte w świetle korespondencji św. Hieronima*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej…*, dz. cyt., s. 83–91.

[36] Por. ŹMT 6, 11.

[37] Por. PG 52, 529–760; SCh 13bis, 103.

[38] Por. Teodoret z Cyru, *Listy*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1987, s. 283–287. Na 232 zachowane listy Teodoreta, 7 adresowanych jest do kobiet: *List do Aksji, diakonisy* (XLVIII); *List do Teonilli* (7); *List do Eufragii* (8); *List do diakonisy Kasjany* (17); *List do Pulcherii Augusty* (43); *List do Aleksandry* (100); *List do Celeryny, diakonisy* (101).

[39] Idzie o pisma: *Libellus do wdowy Liwanii*; *List do Demetriady*; *Księga do wdowy*; *List do Celancji*; *List do Klaudii* (por. ŹMt 15, s. 130–132).

[40] Por. *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, hasło *Epistolografia*, s. 463–480.

czerpie z Listu do Galatów (Ga 3, 27–28: nie ma już mężczyzny ani kobiety), a drugi z dzieła Tertuliana *De cultu foeminarum*, w którym zwalczając wszelkie formy strojenia się kobiet, przypomina im o grzechu Ewy. Zamiarem Tertuliana jest niewątpliwie przekonanie kobiet, że jedynym strojem odpowiednim dla nich jest pokuta. Czyni to oczywiście używając swojego niezwykle uszczypliwego i przesadnego języka: „Czy ty nie wiesz, że jesteś Ewą? Trwa wyrok Boga nad twą płcią w tym świecie […]. Jesteś drzwiami diabła; jesteś tą, która złamała prawo słynnego drzewa"[41].

Dla porównania ostrości języka wystarczy przeczytać początek dzieła *Przeciwko Marcjonowi*, w którym nazywa go najgorszym warchołem, włóczęgą, myszą pontyjską, negatywnie pisze o Poncie, aby dojść do stwierdzenia, że „cały ów smutek Pontu jest i tak jeszcze niczym wobec najbardziej barbarzyńskiego i smutnego faktu, że w tym właśnie Poncie urodził się Marcjon"[42].

Nie usprawiedliwia to słów żadnej z przytoczonych wypowiedzi, w której niejeden badacz może znaleźć smutną prawdę psychologiczną o niejednym mężczyźnie. Wiadomo, że Tertulian miał ostry język; interesował się też zagadnieniami, które dzisiaj przynależą do psychologii. Przytoczone słowa o drzwiach diabła wypowiedział mężczyzna żonaty i prawdopodobnie wyrażają one prawdę, że kobieta może być dla mężczyzny pokusą, z którą często sobie nie radzi. Jest to przecież metafora. Jezus powiedział o sobie metaforycznie, że jest bramą do nieba, kobieta zaś może być „bramą" – podkreślam w sensie metaforycznym, a nie ontologicznym – dla jakiegoś mężczyzny do czynienia zła. Można tu wspomnieć wojnę trojańską o kobietę, życie Kleopatry i jej wpływ na rozwój

[41] Tertulian, *De cultu foeminarum* I, 1–2 (PL 1, 1305A; CSEL 70; CCL 1). Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, rozdz. *Kościół a kobiety*, s. 281.

[42] Tertulian, *Przeciwko Marcjonowi*, I, [cyt. za:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 226–227 (por. PL 2, 247B; PSP 58, 33–34). Pozostałe epitety por. PL 2, 247AB (CSEL 47; CCL 1).

wydarzeń w Imperium Rzymskim, aby przekonać o wielkim wpływie niektórych kobiet na dzieje ludzkości. Stwierdzenie, że Tertulian uważał kobietę za bramę piekła w sensie ontologicznym może być po prostu brakiem znajomości jego twórczości. Trudno znaleźć człowieka, z którego byłby on w pełni zadowolony, a dotyczy to zarówno kobiet, jak i mężczyzn.

Podobnie Cyprian z Kartaginy uważał, że poprzez prześladowania za Decjusza Bóg oczyścił Kościół, w którym kobiety grzeszyły, bo się malowały itd.[43] Wypowiedzi tej nie należy rozumieć jako skierowanej przeciwko kobietom w ogóle. Jej autor jako człowiek o światopoglądzie stoickim uważał jedynie, że stosowanie makijażu jest niedozwolone, ponieważ jest poprawianiem Stwórcy i życiem niezgodnym z naturą. Trzeba dodać, że w tym samym tekście z tego samego powodu gani również mężczyzn za trefienie włosów, biskupów za zajmowanie się wyłącznie dobrami materialnymi itd. Cyprian broni stoickiego sposobu życia, uzupełniając Ewangelię, zapewne zupełnie niepotrzebnie, wymaganiami życia zgodnego z naturą.

Pisarze chrześcijańscy rozprawiali o ubiorze kobiet, krytykując uleganie modzie, przesadne strojenie się i malowanie, noszenie drogocennej biżuterii, kosztownych szat itp. Nie stanowiło to specyfiki charakteryzującej wyłącznie kobiety chrześcijańskie, ponieważ już w ST (Iz 3, 16–23) oraz w NT (1 Tm 2, 9; Pt 3, 3) znajdujemy uwagi na ten temat. A pisali o tym między innymi: Tertulian, Cyprian z Kartaginy, Kommodian, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu[44] oraz niemal wszyscy komentatorzy wspomnianych wierszy biblijnych[45].

---

[43] Por. Cyprian z Kartaginy, *O upadłych* 6 (traktat ten odczytano podczas synodu w Kartaginie w 251 roku).

[44] Tertulian, *De cultu foeminarum* 1, 5–7 potępia wszelką biżuterię i ozdoby jako pochodzące od demona (1, 2); Cyprian z Kartaginy, *O upadłych*, [cyt. za:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, dz. cyt., t. 1, s. 272; Kommodian por. P. Gruszka, *Kommodian o niewiastach*, [w:] SAC 14, 81n; Bazyli Wielki, *Homilia in divites* 4, 4; Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio in laudem sororis Gorgoniae* VIII, 10.

[45] Np. Pelagiusz w 1TmKom 2, 9 wskazuje, że ozdoby ze złota i pereł są cząstkami ziemi, której człowiek ma być panem; Jan Chryzostom w 1TmHom 8, 1 rozróżnia

W starożytności żyło wiele kobiet, które dzięki swych bohaterskim czynom stały się wzorem do naśladowania. Wspominaliśmy już o bohaterkach biblijnych, ale znajdujemy je także we wspólnotach chrześcijańskich czasów poapostolskich, i to zarówno w ruchach ortodoksyjnych, jak i heterodoksyjnych.

Kobiety odegrały znaczną rolę w rozwoju montanizmu. Prorokinie Maksymilla i Pryscylla stanowiły jego filary[46], i jakkolwiek proroctwa Maksymilli nie sprawdziły się po jej śmierci w 197 roku, a sekta zaczęła się kurczyć, to odrodziła się w formie rygoryzmu w różnych częściach ówczesnego świata.

Istotną rolę w rozwoju donatyzmu odegrała kobieta o imieniu Lucylla, Hiszpanka mieszkająca w Afryce. Do schizmy doszło w Kościele kartagińskim na początku IV wieku na tle różnic o charakterze eklezjologicznym w związku z przyjmowaniem do komunii Kościoła tzw. upadłych podczas prześladowań. Donatyzm prezentuje ideę Kościoła wyłącznie dla świętych. Podobnie jak montanizm można go określić jako formę rygoryzmu. Lucyllę urażoną przez biskupa Cecyliana w jej czci dla relikwii oraz jej rolę w rozwoju donatyzmu opisuje ks. Tadeusz Kołosowski, stwierdzając, że to właśnie jej dom stał się centrum spotkań i w nim „uformował się faktycznie prawdziwy antykościół"[47].

Podobnie pryscylianizm, a dokładniej mówiąc jego założyciel Pryscylian, znalazł wsparcie bogatej kobiety o imieniu Eukrocia[48]. O sympatii kobiet dla ruchu świadczą między innymi kanony sy-

---

ubiór na czas liturgii i na inne okazje, a w 1TmHom 8, 2 wskazuje, że chrześcijanka, a szczególnie kobieta poświęcona Bogu, nie powinna przesadzać w ubiorze; Teodoret z Cyru w 1TmKom 2, 9 stwierdza, że niektóre wskazówki Pawła w 1 Tm 2, 9 dotyczą zarówno kobiet ubogich, jak i bogatych, a niektóre wyłącznie bogatych.

[46] Por. Euzebiusz z Cezarei, HE V, 14–18. Szczegółowe opracowanie montanizmu por. J. Słomka, *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007.

[47] Por. T. Kołosowski, *Lucilla z Kartaginy a geneza schizmy donatystycznej*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 53–63.

[48] Por. M. Simonetti, *Priscilliano-priscillianismo*, [w:] DPAC 2905n.

nodu w Saragossie w 380 roku[49], zakazujące niewiastom brania udziału w lekcjach dotyczących chrześcijaństwa w towarzystwie obcych osób (kan. 1) oraz zabraniający przyjmowania mniszkom welonu przed 40 rokiem życia (kan. 8).

Wszystkie wspomniane powyżej ruchy i schizmy stanowią różne odmiany rygoryzmu moralnego. Sympatia dla tych ruchów i schizm ze strony kobiet, jak się wydaje, świadczy o ich prawdziwym zaangażowaniu w życie religijne i stawianiu sobie pod tym względem wysokich wymagań.

Liczne kobiety starożytności chrześcijańskiej zginęły śmiercią męczeńską, stając się przykładami niezłomnej wiary i zaufania Chrystusowi. Wypada wspomnieć męczenniczki Perpetuę i Felicytę; pierwsze męczenniczki scylitańskie (Donata, Westia, Sekunda, Januaria, Generosa); kobiety opisane przez Euzebiusza z Cezarei[50], męczone i torturowane przez władzę rzymską tylko dlatego, że były chrześcijankami, i wreszcie męczenniczki i kobiety opisane w apokryfach[51].

Benedicta Ward, siostra z anglikańskiej wspólnoty Sióstr Bożej Miłości, światowej sławy znawca tematyki związanej z ojcami i matkami pustyni, wykładowca historii duchowości na Uniwersytecie w Oxfordzie, zebrała żywoty prostytutek i nierządnic, które nawróciły się i radykalnie zmieniły swoje życie: św. Marii Magdaleny, św. Marii Egipcjanki, św. Pelagii, św. Taidy oraz Marii, bratanicy Abrahama[52].

Bywało i tak, że pozbawiano kobietę życia prawdopodobnie tylko dlatego, że nie prezentowała poglądów chrześcijańskich. Tak właśnie było, jak się wydaje, w przypadku Hypatii[53]. Nasuwa

---

[49] Por. SCL 1, 292–294. Na synodzie tym potępiono właśnie idee pryscyliańskie.

[50] Por. Euzebiusz z Cezarei, *O męczennikach popalestyńskich* 8, 1. 5–8.

[51] Por. np. M. Starowieyski, ANT, *Apostołowie*, Kraków 2007, t. 1–2, s. 429nn, 442–446, 791n, 1023n.

[52] Por. B. Ward SLG, *Nierządnice pustyni. Pokuta we wczesnych źródłach monastycznych*, tłum. P. Długosz, Poznań 2005.

[53] Por. M. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, Kraków 1993.

to wniosek, że sytuacja kobiety była zróżnicowana i stanowiła wypadkową nastrojów i przekonań społeczeństwa, w którym żyła, i które w ciągu kilku pokoleń na przełomie III i IV wieku zmieniło się z pogańskiego w chrześcijańskie. I tak jest chyba do dziś.

W IV wieku, w niektórych regionach, jak wynika z relacji Palladiusza[54], znacznie liczniejsze były mniszki w klasztorach żeńskich aniżeli mnisi w klasztorach męskich. Według Laury Swan mniszek było dwukrotnie więcej[55]. Podaje ona także listę ważniejszych Matek Pustyni od III do VI wieku[56].

Cenny dla historii liturgii oraz szybkiego rozwoju pielgrzymek do miejsc świętych w IV wieku jest zachowany dziennik Egerii, będący formą pamiętnika, w którym to wszystko, co zaabsorbowało jej uwagę, zapisywała, jak zauważa M. Michalski, „w iście kobiecy sposób"[57].

Wiele uwag na temat kobiet znajdujemy u Klemensa Aleksandryjskiego. Omawia on cele i prawa małżeństwa oraz wpływ światopoglądu na wzajemne relacje mężczyzny i kobiety[58]. Opisuje też obowiązki dobrej żony[59]. Wskazuje, że kobiety, podobnie jak i mężczyźni, mogą być męczennicami[60]. Jednoznacznie stwierdza, że kobieta na równi z mężczyzną może osiągnąć doskonałość i ma prawo zajmować się filozofią (czyli w języku współczesnym: zdobywać wiedzę). Pokazuje to na przykładach kobiet ze ST (Judyta, Estera) oraz ze świata antycznego kultury helleńskiej (podaje imiona uczennic Platona oraz szeregu innych wybitnych kobiet)[61].

---

[54] Por. Palladiusz, *Historia Lausiaca* 33. 59.

[55] Por. L. Swan, *Zapomniane Matki Pustyni*, Kraków 2005, s. 9.

[56] Por. tamże, s. 161.

[57] Por. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982, s. 329.

[58] Por. *Kobierce* II, s. 137n; III (w zasadzie cały).

[59] Por. *Kobierce* IV, s. 125–129.

[60] Por. tamże, s. 56n.

[61] Por. tamże, s. 118–124.

Euzebiusz z Cezarei wspomina o pewnej zamożnej kobiecie, która wsparła młodego Orygenesa, kiedy w związku z konfiskatą dóbr rodzinnych po męczeńskiej śmierci swego ojca znalazł się wraz z licznym rodzeństwem w trudnej sytuacji życiowej[62].

Metody z Olimpu, biskup z przełomu III i IV wieku, napisał wzorowany na *Uczcie* Platona dialog, w którym wypowiadają się kobiety. Dzieło „jest pewnego rodzaju atrakcyjnym katechizmem, w którym dyskutantki poruszają, oprócz zagadnień związanych ze środowiskiem historycznym, jak: enkratyzm, astrologie, determinizm, również podstawowe zagadnienia chrystologiczne, eklezjologiczne, […] problemy modlitwy, ascezy, mistyki"[63]. Jan Chryzostom do śmierci utrzymywał korespondencję z Olimpią. Grzegorz z Nazjanzu ułożył mowę pochwalną dla siostry Gorgonii[64]. Makryna, najstarsza siostra Grzegorza z Nyssy, przyczyniła się do rozwoju życia ascetycznego w Kapadocji oraz wpływała na ukierunkowanie zainteresowań teologicznych swoich wielkich braci. Wdzięczny za to młodszy brat, Grzegorz z Nyssy, napisał jej *Żywot* oraz uczynił z niej swoją rozmówczynię w dziele *O duszy i zmartwychwstaniu*[65].

Zapewne nie każda chrześcijanka żyjąca w starożytności była przykładem do naśladowania. Przykładowo cesarzowa Eudoksja, żona cesarza Arkadiusza, żyjąc i działając w nurcie ortodoksyjnym, doprowadziła do wygnania Jana Chryzostoma z Konstantynopola, a w konsekwencji do jego śmierci[66]. To samo dotyczyło wielu ochrzczonych mężczyzn. Wystarczy wspomnieć o biskupach, którzy zebrali się na synodzie w Cyrcie w 305 roku. Liczni przyznali się

---

[62] Por. HE VI, 2, 13.

[63] E. Stanula, *Wstęp*, [w:] PSP 24, s. 10.

[64] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *In lauxdem sororis Gorgoniae* (PG 35, s. 789n).

[65] Więcej na ten temat por. ks. S. Strękowski, *Makryna młodsza − mistrzyni życia duchowego według świętego Grzegorza z Nyssy*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej…*, dz. cyt., s. 43−52.

[66] Por. I. Milewski, *Depozycje i zsyłki biskupów w cesarstwie wschodniorzymskim (lata 325−451)*, Gdańsk 2008, s. 307−308, 406.

do apostazji, a później przeszli do donatystów i gorliwie zwalczali to, czego wcześniej sami się dopuszczali[67].

Święte Brygida, Ita i Darerka, które żyły w V i VI wieku, są świętymi Kościoła celtyckiego, obszaru Brytanii, Irlandii, Szkocji, Bretanii i kilku jeszcze wysp. Ich rolę w rozwoju Kościoła i żywy kult do naszych czasów opisuje pani Ryszarda Bulas[68].

Ks. Marek Starowieyski przebadał historię o św. Rypsymie, św. Szuszanik i innych kobietach, które miały stać u początków Kościoła ormiańskiego i gruzińskiego. Jego zdaniem, nie ma na to dowodów historycznych, ale „po jej [Szuszanik] śmierci kult na pewno wpłynął na umacnianie chrześcijaństwa armeńskiego. Powstały setki kaplic na jej cześć, a Kościół w Eczmiadzynie stanowi perłę architektury ormiańskiej"[69].

O kobiecie, dzięki której Gruzja miała przyjąć chrześcijaństwo, pisze także Ewa Wipszycka, opierając się na danych z *Historii Kościoła* Rufina z Akwilei[70]. W opinii badaczy do historii tej można zasadniczo mieć zaufanie, jakkolwiek nie dotyczy to wszystkich podanych w niej szczegółów.

Kobieta w alegorii starożytnego Kościoła

W starożytnej literaturze chrześcijańskiej spotykamy wiele fragmentów, w których o kobiecie mówi się w sposób alegoryczny, przedstawiając ją zarówno w pozytywnym, jak i negatywnym świetle.

Pozytywnie kobieta jest przedstawiana wszędzie tam, gdzie jest obrazem Kościoła. Kościół z jednej strony jako sędziwą kobietę symbolizującą dojrzałość i wiek, a z drugiej strony jako młodą

---

[67] Por. SCL 1, s. 48–49.

[68] Por. R. Bulas, *Brygida, Ita i Darerka – święte Kościoła celtyckiego*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej…*, dz. cyt., s. 64–77.

[69] Ks. M. Starowieyski, *Od legendy do historii – święte założycielki Kościołów Gruzji i Armenii*, [w:] tamże, s. 20–31, cytat ze s. 23.

[70] Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 89–90.

i rodzącą dzieci przedstawia Hermas w swoim *Pasterzu*[71], uważanym przez niektórych w starożytności za tekst natchniony. O macierzyństwie Kościoła mówili także Polikarp ze Smyrny[72] oraz Cyprian z Kartaginy[73]. Obraz ten przywołują później między innymi Metody z Olimpu[74], Hieronim[75], Jan Chryzostom[76] oraz Augustyn, który ponadto często zestawia obraz powstania kobiety–żony z żebra śpiącego Adama z obrazem powstania małżonki–Kościoła z przebitego boku zmarłego na krzyżu Chrystusa[77].

Alegoryczne przedstawienie kobiety wykorzystywano także do ukazywania słabości i wad kobiety, przedstawiając kobietę w sposób negatywny, i to najczęściej w porównaniu z mężczyzną. Takich negatywnych konotacji można się dopatrywać w przedstawieniu kobiety jako duszy, a mężczyzny jako ducha[78]; kobiety jako istoty zmysłowej, a mężczyzny jako istoty intelektualnej, myślącej i inteligentnej[79]; kobiety jako ciała, a mężczyzny jako ducha, za którym ciało powinno podążać[80]. To samo dotyczy obrazów kobiety

---

[71] Por. Hermas, *Pasterz*, widzenie I, 2−4; III, s. 18−21.

[72] Por. *List do Filipian* 3, 3: „matka nas wszystkich".

[73] Por. *De unitate ecclesiae* 6 (PL 4, 503A: „Habere iam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem" − „Nie może mieć Boga za ojca ten, kto nie ma Kościoła za matkę").

[74] Por. Metody z Olimpu, *Uczta* 2, s. 8−9 (PSP 24, s. 46−47).

[75] Por. MtKom 26, s. 12−14 (ŹMT 46, s. 105); MkKom 5, s. 34.

[76] Np. MtHom 51.

[77] Por. św. Augustyn, JHom 15, 8 (PL 35, s. 1513; PSP 15/I, s. 227); 120, 2 (PL 35, s. 1953; PSP 15/II, s. 344−345); PsEnar 56, 11 (PSP 38, s. 372); 103 (4) 6; (PSP 41, s. 61); 126, 7 (PL 37, s. 1381; PSP 42/I, s. 32); 127, 11 (PSP 42/I, s. 47); 138, 2 (PSP 42/I, s. 174); *Sermones* 218, 14 (PL 38, 1087); *Sermones* 165, 1 (In Pascha 7) (PL 39, 2068: autorstwo niepewne); *De Symbolo Sermo ad Catechumenos* 6, 15 (PL 40, 645); *De civitate Dei* 22, 17 (PL 41, 778; Warszawa 1977, t. II, s. 585−586); por. także RdzKom przeciwko manichejczykom II, 37 (PL 34, 216; PSP 25, s. 76).

[78] Por. np. Orygenes, RdzHom 1, 15.

[79] Por. np. Ambroży z Mediolanu, *De paradiso* 15, 73.

[80] Por. np. Orygenes, RdzHom 4, 4.

mających charakter synonimów słabości[81]. Kobieta jest przedstawiana negatywnie poprzez porównanie do Ewy, która doprowadziła do upadku Adama, a poprzez niego całą ludzkość do tragedii.

Nie wydaje się jednak, żeby alegoryzowanie rajskiej Ewy albo porównywanie do niej innych kobiet miało na celu atak na kobietę w ogóle. Raczej chodziło o ukazanie postaci negatywnej jako antyprzykładu, którego trzeba unikać, a w żadnym przypadku nie należy naśladować. Potwierdza to przeciwieństwo negatywnego obrazu kobiety, rajskiej Ewy, którym jest Maryja, czyli Nowa Ewa. Stanowi ona dla kobiet wzór do naśladowania, a dla mężczyzn przykład doskonałego wypełniania woli Bożej.

Dlatego bez przesady można stwierdzić, że celem zestawiania i porównywania Maryi i Ewy nie było potępianie kobiety w ogóle, ale jedynie ukazanie skrajnie przeciwnych postaw i przykładów z jednej strony kobiety, która nie potrafiła wypełnić woli Bożej, a z drugiej strony – kobiety świętej. W odniesieniu do mężczyzn natrafiamy na podobny zabieg zestawiania Adama i Chrystusa, i to jeszcze w czasach biblijnych (1 Kor 15, 22. 45nn). Porównania te były powszechnie stosowane przez pisarzy chrześcijańskich w starożytności. Szerzej pisze na ten temat ks. Marek Starowieyski[82], który stwierdza, że porównywaniem Maryi i Ewy zajmowali się pisarze od Papiasza zaczynając, a kończąc na Janie Damasceńskim[83]. Często powtarzali oni, że Maryja była pełna łaski i posłuszna Duchowi Świętemu, a Ewa została skuszona przez szatana.

Kobieta w dokumentach synodów do IV wieku

Starożytne dokumenty synodalne odzwierciedlają różnorodność problemów, którymi żył ówczesny Kościół, i ukazują, jak starał się je rozwiązywać. Nic dziwnego, że nie znajdujemy w nich

---

[81] Por. np. Grzegorz Wielki, *Moralia*, Hiob XI, 49, 65.

[82] Por. M. Starowieyski, *Maria − Eva in traditione Antiochena Alexandrina et Palaestinensi. Saeculo V*, Roma 1972, stron 88.

[83] Por. tamże, s. 78.

żadnych listów synodalnych dotyczących w całości statusu kobiety w Kościele. Zawierają one jednak wiele wypowiedzi rozrzuconych tu i ówdzie, które pozwalają odtworzyć w jakiejś mierze tamten świat i role pełnione w nim przez kobiety. Trzeba zaznaczyć, że w odniesieniu do synodów nie posiadamy kompletnych danych już choćby z tej przyczyny, że Kościoły lokalne organizowały synody prowincjalne dwa razy w roku, na wiosnę po Wielkanocy oraz w październiku[84], a do naszych czasów zachowały się jedynie teksty ważniejszych z nich. Zapewne też nie na każdym synodzie sporządzano dokumenty.

Na Wschodzie jednym z pierwszych synodów, w którego zachowanych dokumentach znajdujemy wzmianki na temat kobiet, jest synod w Antiochii (268/269) zwołany w sprawie Pawła z Samosaty (SCL 1, 46–47). Synod gani zwyczaj zamieszkiwania kobiet, zwanych *synaisaktai*, razem z duchownymi, który to zwyczaj, jak wynika z tekstu, stanowił niebezpieczeństwo zgorszenia dla ludzi wierzących. Nie idzie tu o żony, ale o ukryte konkubiny i cudzołożnice. Problem dotyczył zachowania biskupa Pawła z Samosaty, i jakkolwiek nie można tego przypadku uogólniać, to wiemy, że nie był on odosobniony, bo później wspominały o nim synody, a ponad sto lat później pisał św. Hieronim[85]. Celibat nie dotyczył wówczas wszystkich osób duchownych, ale jedynie mnichów. Synody starały się kontrolować, jakie kobiety przebywały w otoczeniu biskupów i innych duchownych. Chodziło o to, aby duchowni nie żyli według zasad innych od tych, których nauczali wiernych.

Synod w Ancyrze (314) potępia kobiety zabijające nienarodzone dzieci (kan. 21: SCL 1, 67), zakazuje też uwodzenia kobiet (kan. 25: SCL 1, 68).

---

[84] Por. synod w Antiochii (341), kan. 20 (SCL 1, 140).

[85] Por. synod w Antiochii (268/269), 30, 12 (SCL 1, 46); synod w Ancyrze (314), kan. 19 (SCL 1, 67); Hieronim, *Listy* 22, 14: agapetae; por. także A. Baron, H. Pietras, *Chrześcijaństwo*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2008, 489.

Synod w Neocezarei w Poncie (314–319) wiele uwagi poświęca sprawom małżeństw i cudzołóstwa (kan. 1–4. 8: SCL 1, 75–76). Problematyka nie dotyczy bezpośrednio kobiety. Kan. 1 mówi o karach dla prezbiterów, którzy pojmują żony lub żyją rozpustnie. Następne mówią o ludziach zawierających związek małżeński ponownie lub wielokrotnie. Zabraniają poślubiania kolejno dwóch braci albo sióstr. Kan. 4 opisuje sytuację nakłaniania kobiety do cudzołóstwa i wyrokuje, że jeśli do niego nie doszło, należy uznać, iż sprawcę ocaliła łaska. Ponadto synod stwierdza, że kobietę ciężarną można ochrzcić w dowolnym czasie, kiedy tylko ona zechce, podkreślając, że taki chrzest nie dotyczy płodu (kan. 6). Kan. 8 nakazuje duchownemu oddalenie żony, która po jego święceniach popełni cudzołóstwo. Wymienione kanony, jak się wydaje, mają na celu dobrze pojęte dobro zarówno kobiety i mężczyzny, jak również rodziny, którą tworzą. Zakaz powtórnego małżeństwa nie jest wynikiem negatywnego podejścia do kobiety w ogóle, ale odzwierciedla pejoratywną ocenę digamii, czyli ponownego zawierania małżeństwa w tamtych czasach.

Niewiele uwagi poświęca interesującej nas kwestii Sobór Nicejski I w 325 roku. Przeciwstawia się on jedynie, podobnie jak wspomniany powyżej synod w Antiochii (268/269), ukrytym formom konkubinatu, zakazując kobietom zamieszkiwać razem z duchownymi (kan. 3: DSP 1, 29).

Synod w Gangrze (ok. 340) w liście synodalnym podaje, że „niewiasty wbrew zwyczajowi zamieniają damski strój na męski w przekonaniu, że tym sposobem uzyskują usprawiedliwienie, oraz że wiele kobiet pod pozorem pobożności obcina sobie włosy dane przez naturę" (SCL 1, 124, 8–9). To samo zostaje powtórzone w kanonach 13 i 17 (SCL 1, 127). Synod piętnuje tych, którzy potępiają kobiety współżyjące ze swoimi mężami (kan. 1: SCL 1, 125), oraz tych, którzy zachowują dziewictwo z pogardy dla małżeństwa (kan. 9: SCL 1, 126), a także kobiety, które z pogardy dla małżeństwa opuszczają swoich mężów (kan. 14: SCL 127). Synod potępia też ekscesy ascetyczne pewnych mnichów, zwolenników Eustatiosa z Sebasty, którzy potępiali małżeństwo, ubierali się inaczej

niż inni, pościli w niedzielę, a nie w dni wskazane przez Kościół, oraz lekceważyli żonatych prezbiterów. Synod ten wyraźnie broni godności małżeństwa, prokreacji oraz stara się ingerować w sprawy obyczajowe związane z ubiorem, który publicznie wyrażał negatywne podejście do wskazanych tu wartości.

Najsurowiej opuszczenie żony i życie z kobietą bez ślubu gani synod w Artsalth (po 373), który nakazuje, aby sprawcę doprowadzić skrępowanego przed pałac królewski i ukarać śmiercią (kan. 10: SCL 1, 278).

Synod w Laodycei we Frygii (koniec IV wieku) stwierdził, że w Kościele nie ma potrzeby ustanawiania „starszych" spośród kobiet, tak zwanych prezbiterek lub przewodniczących (kan. 11), a kobietom zakazał wchodzić do prezbiterium (kan. 44)[86].

Synod „Pod dębem" (403) zarzuca Janowi Chryzostomowi między innymi to, że przyjmował sam na sam kobiety (zarzut piętnasty)[87].

W obronie kobiety stanął Sobór Chalcedoński, który w kan. 27 (DSP 1, 249) jednoznacznie zabrania zmuszania kobiety przemocą do wspólnego zamieszkania, nawet pod pretekstem jej poślubienia. Zakaz takiej przemocy wyraził już wcześniej na Wschodzie Bazyli Wielki w kan. 3 (SCL 3, 35).

Sobór Nicejski II (787) nawiązuje do wcześniejszych nakazów i zakazów. I tak kan. 18 nie pozwala kobietom mieszkać w domach biskupich i klasztorach męskich. W kan. 20 (DSP 1, 375) zabrania się zakładania klasztorów mieszanych, bo i takie były. A kan. 22 upomina mnichów, którzy jedzą wspólnie z kobietami, aby czynili to z całą skromnością i pobożnością (DSP 1, 379).

---

[86] Por. *Les canons des Synodes Particuliers*, wyd. P. P. Joannou, Fonti, Fasc. IX, t. 1/2, Grottaferrata-Roma 1962, s. 135, 148. W *Collectio Hispana* czytamy: „Mulieres quae apud Graecos presbiterae appellantur, apud nos autem viduae, seniores, univirae et matricuriae (vel: matriculariae) appellantur, in ecclesia tamquam ordinatas constitui non debere".

[87] Por. Focjusz 59, tłum. O. Jurewicz, Warszawa 1986, t. 1, s. 44.

Nieco inaczej, choć podobnie wygląda kwestia kobieca w dokumentach synodów starożytnych **na Zachodzie**. Problematyce kobiet wiele uwagi poświęca synod w Elwirze w południowej Hiszpanii (ok. 306). Większość interesujących nas kanonów dotyczy zwyczajów związanych z zawieraniem małżeństwa (kan. 8–17. 61. 63–70. 72. 78: SCL 1, 51–52. 59–60). Kanony zabraniają wydawania dziewic za heretyków i kapłanów pogańskich oraz wyznaczają pokutę dla dziewic, które złamały śluby. Powtarza się zakaz, aby duchowni nie trzymali obcych kobiet w domu (kan. 27), ale równocześnie zabrania się duchownym porzucania żon (kan. 33), poza przypadkiem nierządu (kan. 65). Ponadto zabrania się kobietom czuwania na cmentarzach (kan. 35). Broni się małżeństwo przeciwko mężczyznom, którzy wielokrotnie popełniają cudzołóstwo (kan. 47), wyraźnie stwierdzając, że dla nich nie ma już pojednania. Poddaje się trzyletniej karze rodziców zrywających bez słusznej przyczyny zaręczyny swych dzieci (kan. 54). Piętnuje się kobiety–żony zabijające nienarodzone dzieci z powodu cudzołóstwa (kan. 63. 68). Piętnuje się też kobiety żyjące z cudzymi mężami (kan. 64) oraz cudzołóstwo żon osób duchownych (kan. 65). Kan. 67 zabrania katechumence zawrzeć małżeństwo ze zniewieściałym strojnisiem i fryzjerem robiącym loki. Przestrzega się kobiety wolne przed stosowaniem przemocy fizycznej wobec niewolnic (kan. 5). Ostatni zaś kan. 81 nakazuje, aby kobiety nie pisały listów do ludzi obcych bez użycia imienia męża ani nie otrzymywały korespondencji adresowanej wyłącznie do nich. Rzecz znamienna, że zwyczaj ten utrzymuje się do dziś w wielu państwach związanych z kulturą hiszpańską.

Synod w Elwirze współczesnemu człowiekowi wydaje się zbyt surowy. Warto zaznaczyć, że w następnym pokoleniu w Hiszpanii pojawi się sekta pryscylian, prezentująca skrajnie przesadny ascetyzm.

Podobnie synod w Kartaginie (ok. 348) zabrania zamieszkiwania duchownych z obcymi kobietami (kan. 3: SCL 1, 195).

Synod w Valence d'Agen (374) mówi o roztropnym, ale nie zbyt pochopnym przyjmowaniu do komunii dziewcząt, które były

poświęcone Bogu, a następnie zdecydowały się na małżeństwo (kan. 2: SCL 1, 280).

Synod w Saragossie (380) zakazuje wszystkim niewiastom brania udziału w lekcjach dotyczących chrześcijaństwa w towarzystwie obcych osób (kan. 1: SCL 1, 293). Idzie tu zapewne o udawanie się do obcych mężczyzn pod pozorem albo nawet faktycznie na dyskusje na tematy chrześcijańskie. Synod zaleca jednak kobietom przyjmowanie w tym celu wyłącznie innych kobiet. W innym kanonie synod zabrania przyjmowania mniszkom welonu przed czterdziestym rokiem życia (kan. 8), troszcząc się zapewne o dojrzałość podejmowanej decyzji.

Synod w Rzymie (6 stycznia 386) stawia wymaganie, „aby duchowny nie żenił się z niewiastą, która jest wdową; ani by nie przyjmowano do kleru nikogo, kto ożenił się z wdową" (kan. 4–5: PL 13, 1157). Jest to echo wspomnianego negatywnego podejścia do powtórnego małżeństwa.

Breviarium Hipponense (synod w Kartaginie w 397) powtarza zasadę znaną z innych synodów, żeby obce kobiety nie mieszkały z żadnymi duchownymi (kan. 16: CCL 149, 38), a w kan. 24 precyzuje: „Aby duchowni lub zachowujący wstrzemięźliwość nie przebywali z wdowami lub dziewicami bez nakazu lub zgody biskupów bądź prezbiterów. Niech nie będą sami, lecz w towarzystwie duchownych lub tych, których wyznaczył biskup lub prezbiter. Również biskupi i prezbiterzy nie powinni sami kontaktować się z owymi kobietami, lecz w obecności duchownych lub innych poważnych chrześcijan" (CCL 149, 40).

Synod w Nîmes (1 października 396 lub 394) zakazuje ustanawiania diakonis (punkt 2: CCL 148, 50)[88]. Zakaz ten musiał być nieco starszy, skoro synod zauważa, że gdzieniegdzie wciąż jeszcze czyni się to potajemnie.

Ostro potępia naruszanie czystości przez kobiety konsekrowane synod w Toledo I (397–400)[89]. Trzeba pamiętać, że Hiszpania w tam-

[88] Zob. poniżej sekcję 3. 4 wraz z notą 144.

[89] Tekst por. w PL 84, 327nn.

tym czasie borykała się ze skrajnym ascetyzmem pryscylian. Synod pisze w kan. 16: „Niewiasta poświęcona Bogu, jeśliby zgrzeszyła cudzołóstwem, dziesięć lat niech pokutuje; jeśliby wyszła za mąż, nie należy jej pozwalać na pokutę przed śmiercią męża. Niewiasty poświęconej Bogu, jeśli grzeszy, nie należy przyjmować do Kościoła, chyba że przestałaby grzeszyć, a przestając odprawiłaby stosowną pokutę przez dziesięć lat – wtedy niech przyjmie komunię. Wcześniej, zanim zostanie dopuszczona do Kościoła na modlitwę, niech nie przychodzi na posiłek do żadnej niewiasty chrześcijańskiej. Jeśli zaś zostałaby do niego dopuszczona, również ta, która ją przyjęła, niech będzie uważana za wyłączoną. Gorszyciela niech spotka równa kara. Która zaś wzięłaby sobie męża, niech się jej nie dopuszcza do pokuty, chyba że jeszcze za życia męża zaczęłaby żyć w czystości, albo po jego śmierci".

Następne kanony tego synodu w Toledo także poruszają interesujące nas kwestie. W kan. 17 czytamy: „Żonaty, który miałby konkubinę, niech nie przystępuje do komunii. Jeśli jakiś wierny mający żonę miałby konkubinę, niech nie przystępuje do komunii. A z kolei ten, kto nie ma żony, a zamiast żony miałby konkubinę, niech nie będzie odsuwany od komunii. Byleby zadowalał się związkiem z jedną tylko kobietą, jak mu się będzie podobało – albo żoną, albo konkubiną. Kto by zaś żył inaczej, niech zostanie usunięty ze wspólnoty, dopóki nie przestanie i nie nawróci się przez pokutę". Kanon ten broni monogamii w znaczeniu ścisłym (jeden mężczyzna żyje z jedną kobietą), sprzeciwiając się zwyczajom sankcjonowanym przez prawo rzymskie, zgodnie z którym mężczyzna żonaty nie naruszał związku współżyjąc z kobietą niższego stanu. W ten sposób Kościół propagując nową formę wierności małżeńskiej, broni faktycznie pozycji kobiety i przeciwstawia się jej użyciu i wykorzystywaniu przez mężczyzn.

Następny kan. 18 sprzeciwia się digamii kobiet, które były żonami wyższych duchownych. W razie nieposłuszeństwa synod poleca izolację takiej osoby od osób duchownych i konsekrowanych. Czytamy w nim: „Jeśli wdowa po kapłanie lub diakonie wyjdzie

za mąż, niech dopiero na łożu śmierci otrzyma komunię. Jeśli jakaś wdowa po biskupie albo prezbiterze, albo diakonie wzięłaby sobie męża, żaden duchowny ani kobieta konsekrowana niech nie spożywa z nią posiłku; niech nigdy nie dostępuje komunii, jedynie w chwili śmierci niech dozna wspomożenia sakramentem".

W dalszej kolejności synod chroni przykładnego życia w rodzinach wyższych duchownych. W kan. 19 czytamy: „Córka biskupa, prezbitera albo diakona, jeśli byłaby poświęcona Bogu i zgrzeszyłaby oraz wzięła sobie męża, jeśli ojciec lub matka przyjęliby ją powodowani miłością, niech będą uważani za odsuniętych od komunii. Ojciec zaś niech wie, że zda z tego sprawę na synodzie. Kobieta niech nie będzie dopuszczana do komunii, chyba że po śmierci męża odprawi pokutę. Jeśli zaś za jego życia odeszłaby od niego, odpokutowała i poprosiła o komunię, niech w ostatnim dniu życia, umierając otrzyma komunię". Kanon bezwzględnie broni wierności złożonym ślubom czystości. Nie wspomina nic o tym, że młoda dziewczyna żyjąc w rodzinie wyższych duchownych, mogła się sugerować zdaniem rodziców i jej decyzja złożenia ślubów czystości mogła nie być w pełni dojrzała. Takie podejście jest o wiele późniejsze, dlatego nie powinniśmy osądzać przodków, stosując nasze, o wiele wieków młodsze kryteria. Jeszcze raz przypomnijmy, że Hiszpania w tym okresie borykała się z rygoryzmem pryscylian. Zbytnia pobłażliwość dla błędów i grzechów osób duchownych i konsekrowanych mogłaby być traktowana jako zdrada Ewangelii.

Podobnie sytuacja wyglądała na południu dzisiejszej Francji. Synod w Arles (442/506)[90] w kan. 3 w trosce o obyczaje duchownych stwierdza: „Jeśli jakiś duchowny, od stopnia diakonatu, ośmieliłby się mieć na pociechę dla siebie kobietę, z wyjątkiem babki, matki, siostry, córki, synowicy albo nawróconej razem z nim żony, niech będzie uważany za odsuniętego od komunii. Równa kara niech dotknie i kobietę, gdyby nie chciała się oddalić". W następnym

[90] Tekst w CCL 148, 114–125.

kan. 4 synod zabrania wyższym duchownym dopuszczania młodej dziewczyny do swojej celi, niezależnie od tego, czy jest to kobieta wolno urodzona, czy niewolnica.

Sytuacje i problemy związane z relacjami duchownych z kobietami musiały się później jeszcze powtarzać, a zakazami pewnie się zbytnio nie przejmowano, skoro w następnym tysiącleciu Sobór Laterański I (zgromadzenie Kościoła na Zachodzie) powtórzył zakaz, aby duchowni nie mieszkali z kobietami[91]. W niedalekiej przyszłości zostaną potępione małżeństwa mieszane wyznawców różnych religii[92]. Nic dziwnego, skoro zakazywano wszelkich kontaktów z ludźmi innych religii, a wyraził to między innymi Sobór Laterański III w kan. 26 (DSP 2, 201).

Na początku XIV wieku Kościół na Zachodzie wydał na Soborze w Vienne (1311–1312) dekret przeciwko tzw. beginkom, w którym czytamy: „Pewne niewiasty, powszechnie nazywane beginkami, które nikomu nie przyrzekają posłuszeństwa i nie wyrzekają się własności, w żadnym przypadku nie mogą być uważane za zakonnice, chociaż noszą tak zwany habit beginek; przystają do pewnych osób zakonnych, którym są szczególnie oddane. Doniesiono nam w wiarygodnym sprawozdaniu, że niektóre z nich, jakby ogarnięte szaleństwem, rozprawiają i głoszą o najwyższej Trójcy i o Bożej istocie oraz rozpowszechniają twierdzenia sprzeczne z wiarą katolicką na temat artykułów wiary i sakramentów kościelnych. Oszukują one w tych sprawach umysły proste i naiwne i wielu prowadzą do różnych błędów, a stwarzając pozory świętości czynią i powodują inne jeszcze rzeczy, z których rodzą się niebezpieczeństwa dla dusz. Usłyszawszy z wielu źródeł opinie na temat ich błędnych poglądów, uważamy je za podejrzane i za aprobatą świętego soboru uznaliśmy za rzecz właściwą zabronić na zawsze ich stanu i zasad życia oraz usunąć go zupełnie z Kościoła Bożego. Nakazujemy wyraźnie tym i innym jeszcze niewiastom, pod karą

[91] Por. Sobór Laterański I (1123), kan. 7 (DSP 2, 123).

[92] Por. np. Sobór Laterański IV (1215), konst. 68 (DSP 2, 313).

ekskomuniki, w którą popadają przez sam fakt w przypadku nieposłuszeństwa, w żaden sposób nie prowadzić dłużej tego rodzaju życia, w sytuacji, gdy został przez nie przyjęty dawniej, ani w żadnej formie nie przyjmować go od nowa" (dekr. 16, [w:] DSP 2, 569).

W dekrecie 28 (DSP 2, 593) sobór wymienia beginki razem z podobną męską grupą begardów i wylicza ich błędy teologiczne. Przy tej okazji wypada nadmienić o nieco wcześniejszych, XI-wiecznych ruchach społeczno-religijnych patarynów i katarów, które dotyczyły całych rodzin, a więc także kobiet[93].

Synody starożytne troszczyły się przede wszystkim o obyczaje duchownych (przy tej okazji stosowne kanony dotyczą kobiet), o monogamiczne w znaczeniu chrześcijańskim małżeństwo, sporadycznie broniły nadużywania i zniewalania kobiety przez mężczyzn. Zachowane dokumenty poświadczają z jednej strony aktywność kobiet w zdobywaniu wiedzy religijnej oraz w tworzeniu ugrupowań, szczególnie o charakterze zakonnym, a z drugiej strony przypadki wykorzystywania ich przez mężczyzn poprzez nadużywanie przyjętych zasad wspólnego życia w tamtych czasach. Ze względu na rzadkość tego typu napomnień trudno przypuszczać, aby były to przypadki nagminne i w znaczący sposób odbiegający od sytuacji współczesnej. Należy podkreślić, że w trudnej sytuacji były w starożytności kobiety niewolnice, ale dotyczyło to także niewolników mężczyzn.

Kobieta w Kanonach Ojców Greckich, Atanazego i Hipolita

Kanony Ojców Greckich stanowiły prawodawstwo Kościoła na Wschodzie powstałe z pism znaczących tamtejszych biskupów żyjących od III do VIII wieku. Większość z nich stanowią kanony Bazylego Wielkiego. Kościół prawosławny posługuje się tym zbiorem do dnia dzisiejszego. Oprócz kilku kanonów Atanazego

[93] Por. DSP 2, 202–205, wraz z notami.

występujących w zbiorze Kanonów Ojców Greckich zachowało się 107 jego kanonów w wersji arabskiej, pochodzącej prawdopodobnie z VI wieku i tłumaczonej z języka koptyjskiego. Kanony te jednak, jak się wydaje, odzwierciedlają sytuację Kościoła w Aleksandrii w IV wieku, czyli za życia Atanazego. Ponadto, w wersji arabskiej zachowało się 38 kanonów Hipolita, które pochodzą najprawdopodobniej z IV wieku i powstały w zasięgu wpływów Kościoła aleksandryjskiego. Kanony Atanazego w wersji arabskiej i Hipolita dotyczą przede wszystkim spraw związanych z liturgią, ale zawierają też informacje dotyczące kobiet. Wszystkie wspomniane kanony zostały opublikowane w trzecim tomie serii SCL i dlatego rozpatrujemy je tu razem[94].

Kanony Ojców Greckich podkreślają, że kobiety podczas menstruacji nie powinny wchodzić do kościoła ani przyjmować komunii[95]. Dionizy dodaje, że „nie ma żadnej wątpliwości co do tego, że można się modlić w każdym stanie"[96]. Współcześnie niektórzy przywołują wspomniane kanony na potwierdzenie ucisku kobiet lub ograniczania ich wolności i możliwości przez Kościół starożytny. Wydaje się, że jest to wielkie i równie niesmaczne nieporozumienie. Przepisy dotyczące kobiet w czasie menstruacji znajdujemy już w Starym Testamencie (Kpł 12, 2. 5; 15, 19), np. za współżycie w tym czasie groziła kara wydalenia z narodu (Kpł 20, 18). Stanowiły one zwyczaj w tamtych czasach i nie były związane z prześladowaniem kobiet, ale z troską o zdrowie i higienę. W ocenianiu ich należy wziąć pod uwagę okoliczności życia w tamtych czasach. Wraz z rozwojem medycznym i kulturowym (np. noszenie bielizny) uległy one zmianie i dzisiaj, przynajmniej wśród chrześcijan, nikt już chyba o tym nie wspomina. Zdaniem

---

[94] Por. *Kanony Ojców greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, Kraków 2009.

[95] Por. Dionizy Aleksandryjski, kan. 2 (SCL 3, 4); Tymoteusz z Aleksandrii, kan. 7 (SCL 3, 92).

[96] Dionizy Aleksandryjski, kan. 2 (SCL 3, 4).

Atanazego i Tymoteusza z Aleksandrii mężowie, którzy obcowali z żonami, nie powinni lekkomyślnie zbliżać się do tajemnic Bożych[97]. Tymoteusz z Aleksandrii (kan. 6) radzi, aby w przypadku wspomnianej przypadłości kobiecej odłożyć także chrzest kobiety. Stwierdza ponadto (kan. 8), że w stanie zaawansowanej ciąży kobieta nie podlega wymogom postu.

W jednym z kanonów Grzegorz Cudotwórca (ok. 213–270) broni kobiet zgwałconych podczas wojny przez barbarzyńców i żąda, aby nie utrudniać im komunii pod warunkiem, że wcześniej żyły uczciwie i bogobojnie[98]. *Kanony apostolskie* biorą też w obronę dziewczyny zgwałcone w czasie pokoju[99].

Bazyli Wielki jednoznacznie potępia ludzi zatrzymujących porwaną kobietę i zakazuje przyjmowania do wspólnoty takich mężczyzn, dopóki nie zostaną im odebrane kobiety przetrzymywane wbrew ich woli[100]. Mówi on także kilka razy o karach dla mężczyzn za uchybienia wobec zawartych małżeństw, na przykład jeśli współżyją z przyrodnimi siostrami lub łączą się ze swymi synowymi[101]. Ponadto Bazyli wskazuje, że kobieta, która zabiła dziecko w swoim łonie, ponosi karę jak za zabójstwo. Przy okazji podkreśla, że sprawiedliwości wymaga nie tylko fakt zamordowania dziecka, ale także narażenie przez kobietę swego życia, bo przy tego rodzaju zabiegach kobiety często umierają[102]. W następnych kanonach Bazyli potępia środki poronne i magię[103] oraz piętnuje cudzołożników, zarówno mężczyzn, jak i kobiety[104].

---

[97] Por. Atanazy Aleksandryjski, kan. 5 (SCL 3, 30); Tymoteusz Aleksandryjski, kan. 5 (SCL 3, 92).

[98] Por. Grzegorz Cudotwórca, kan. 1 (SCL 3, 6–7).

[99] Por. *ConstApost* VIII, 47, 67 (SCL 2, 289).

[100] Por. Bazyli Wielki, kan. 22 i 25 (SCL 3, 44–45).

[101] Por. tenże, kan. 75–79. 87 (SCL 3, 56–57. 61n).

[102] Por. tenże, kan. 2 (SCL 3, 35).

[103] Por. tenże, kan. 8 (SCL 3, 37–38).

[104] Por. tenże, kan. 9 (SCL 3, 38).

Kanony Ojców Greckich wiele uwagi poświęcają problematyce związanej z prawem małżeńskim i obyczajami dotyczącymi relacji kobieta – mężczyzna[105]; rozpatrują sytuację kobiet, które złożyły ślub czystości, a następnie zawarły związek małżeński[106], oraz duchownych, którzy po śmierci swojej żony ponownie zawarli małżeństwo[107].

Atanazy w kanonach zachowanych w wersji arabskiej omawia właściwą postawę biskupa wobec kobiet[108]; mówi o warunkach wizyt w klasztorach żeńskich[109]; gani przesadny makijaż oraz zbyt drogocenne ubrania i biżuterię żony kapłana[110]; zabrania kapłanowi oddalenie swojej żony z wyjątkiem przypadku nierządu, a jeśli żonę oddali i z inną będzie miał dzieci, ma być wykluczony[111]. Biskup Aleksandrii życzyłby sobie, aby w każdym domu była dziewica[112]; wiele uwagi poświęca kwestiom związanym z klasztorami żeńskimi[113]. Mówi także o postępowaniu dzieci z rodzin biskupów i kapłanów, a poprzez to pośrednio także o ich żonach, czyli kobietach, które zajmowały się dziećmi. Gdy dziecko kapłana zostanie przyłapane na czytaniu książek dotyczących magii, ma być wydalone z Kościoła, a kapłan zawieszony[114]; gdy zaś dziecko kapłana zostanie przyłapane w teatrze, kapłan zostanie zawieszony na tydzień[115]; a jeśli dziecko biskupa popełni grzech śmiertelny, biskup

---

[105] Por. tenże, kan. 31–42. 46. 48–50. 52–53; Grzegorz z Nyssy, kan. 13; Teofil z Aleksandrii, kan. 13; Atanazy (wersja arabska), kan. 8. 46.

[106] Por. Bazyli Wielki, kan. 20. 60.

[107] Por. Grzegorz z Nyssy, kan. 27–28; Teofil z Aleksandrii, kan. 5.

[108] Por. Atanazy (wersja arabska), kan. 6 (SCL 3, 133–134).

[109] Por. tenże (wersja arabska), kan. 48 (SCL 3, 149).

[110] Por. tenże (wersja arabska), kan. 44 (SCL 3, 148).

[111] Por. tenże (wersja arabska), kan. 45 (SCL 3, 149); por. także Elvira (ok. 306), kan. 33 (SCL 1, 55).

[112] Por. tenże (wersja arabska), kan. 98 oraz 97 (SCL 3, 168).

[113] Por. tenże (wersja arabska), kan. 99. 101. 103–104 (SCL 3, 169n).

[114] Por. tenże (wersja arabska), kan. 71 (SCL 3, 157).

[115] Por. tenże (wersja arabska), kan. 75 (SCL 3, 158).

ma opuścić pełnione funkcje, bo nie może zajmować się Kościołem ktoś, kto nie potrafi wychować własnych dzieci[116]. Przypomina też biblijne stwierdzenie (1 Tm 2, 15), że kobieta zbawia się przez rodzenie dzieci[117].

Podobnie Kanony Hipolita zachowane w wersji arabskiej mówią o kobietach i zwyczajach związanych z życiem liturgicznym. „Wolna kobieta nie powinna nosić biżuterii w kościele, nawet jeśli jej mąż nakazywałby jej to. Nie powinna pozostawiać rozpuszczonych włosów w Domu Bożym. Niech nie nosi kokard na głowie, gdy chce uczestniczyć w świętych tajemnicach. Niech nie oddaje dzieci, które porodziła, piastunce, ale niech je sama wychowuje zgodnie z prawem małżeńskim. Niech nie zaniedbuje obowiązków domowych. Niech nie zaprzecza mężowi, nawet jeśli wiedziałaby więcej niż on. Niech nieustannie ma na myśli Boga. Nawet jeśli wiedziałaby więcej niż mężczyźni, niech tego nikomu nie okazuje, ale niech służy swemu mężowi jak Panu. Niech troszczy się o biednych, o swoich bliskich i niech zajmuje się darami z pierwocin, zamiast zajmować się próżnym wyglądem. Albowiem nie znajdziesz kobiety obwieszonej drogocennymi kamieniami, aby była tak piękna, jak piękna jest przez swój charakter i swą doskonałość. Dlatego niech zachowują to wszystko: niech będą czyste, niech nie mają upodobania w szukaniu przyjemności, niech nie mają upodobania w śmiechu, niech absolutnie nie rozmawiają w kościele, albowiem Dom Boży nie jest miejscem na rozmowy, ale miejscem modlitwy w bojaźni. Ta, która będzie rozmawiać w kościele, zostanie z niego usunięta i nie będzie tym razem uczestniczyć w tajemnicach”[118]. Kanony polecają, aby kobiety modliły się oddzielnie w jednym miejscu, a mężczyźni w innym, i aby nie przekazywały pocałunku pokoju mężczyznom[119]. Akuszerki nie mogły uczestniczyć w obrzędach

[116] Por. tenże (wersja arabska), kan. 54 (SCL 3, 151).
[117] Por. tenże (wersja arabska), kan. 94 (SCL 3, 167).
[118] Hipolit (wersja arabska), kan. 17 (SCL 3, 185–186).
[119] Por. tenże (wersja arabska), kan. 18 (SCL 3, 186).

przed oczyszczeniem, które trwało dwadzieścia dni, jeśli odebrały chłopca, a czterdzieści dni – jeśli dziewczynkę. Podobnie „kobieta, która porodziła chłopca, niech pozostaje przez czterdzieści dni poza miejscem świętym, a osiemdziesiąt, gdy porodzi córkę. Jeśli wejdzie do kościoła, niech modli się razem z katechumenami”[120]. Kanony Hipolita mówią jeszcze o wdowach i dziewicach[121]. Gdy autor mówi o wdowach, stwierdza, że święcenia są wyłącznie dla mężczyzn[122], potwierdzając aleksandryjskie pochodzenie tego zbioru kanonów. Kan. 16 potępia mężczyznę, który posiadając konkubinę, zwłaszcza gdy poczęła z nim dziecko, zostawia ją i żeni się z inną[123].

Diakonisy i kobiety w ujęciu „Konstytucji apostolskich”

Konstytucje apostolskie potwierdzają, że w Kościele starożytnym w Antiochii wyróżniano stan wdów, dziewic oraz ustanawiano diakonisy. Problem ten w skrócie opracował ks. Wincenty Myszor[124].

W oficjalnych dokumentach Kościoła termin *diaconissa* pojawia się na Soborze Nicejskim I w 325 roku. Sobór przypomina „odnośnie do diakonis […], że ponieważ nie miały «nałożenia rąk» (*cheirothesia*), z całą pewnością muszą być zaliczone do stanu świeckiego”[125]. Tymczasem nieco późniejsze *Konstytucje apostolskie* wyraźnie mówią o ordynacji diakonisy wraz z włożeniem rąk przez biskupa, dla którego było zastrzeżone ich ustanawianie[126]. Trzeba tu wyjaśnić, że ze względu na brak precyzyjnej i jednolitej termi-

---

[120] Tenże (wersja arabska), kan. 18 (SCL 3, 187).

[121] Por. tenże (wersja arabska), kan. 32 (SCL 3, 195).

[122] Por. tenże (wersja arabska), kan. 9 (SCL 3, 183).

[123] Por. SCL 3, 185.

[124] Por. W. Myszor, *Rola kobiet w chrześcijaństwie II i III wieku: Wdowy, dziewice, diakonisy*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej…*, dz. cyt., s. 12–19.

[125] Por. Sobór Nicejski I (325), kan.19 (DSP 1, 44–45).

[126] Por. *ConstApost* VIII, 19–20 (SCL 2, 253). Kompilator używa słowa *cheirotonia* w odniesienu do diakonis także w III, 11, 3 (SCL 2, 89).

nologii oraz różne zwyczaje[127] nie rozstrzyga to w zasadzie niczego, ale jedynie potwierdza, że na Wschodzie Kościół pozostający pod wpływem środowiska antiocheńskiego ustanawiał diakonisy z włożeniem rąk. Dla wskazania różnic lokalnych dotyczących sposobu udzielania święceń wystarczy podać, że według *Traditio apostolica* na subdiakona nie wkładano rąk, a według *Konstytucji apostolskich* wkładano[128]. Diakonisy spotykamy także w Kościele w Jerozolimie, Azji Mniejszej, Kapadocji oraz Galii[129].

W ujęciu *Konstytucji apostolskich* diakonisy pełniły dawne role lewitów. Oto tekst: „Biskupi są waszymi arcykapłanami, waszymi kapłanami są prezbiterzy, a waszymi lewitami są teraz diakoni, lektorzy, kantorzy, odźwierni, diakonisy, wdowy, dziewice i sieroty"[130].

Gdy *Didascalia* stwierdzają, że diakonisa ma być szanowana jako symbol Ducha Świętego, autor *Konstytucji apostolskich* słowa te rozwija w następujący sposób:

> Diakonisa niechaj będzie przez was szanowana jako symbol Ducha Świętego, niechaj nic nie mówi ani nie robi bez wiedzy diakona, bo i Paraklet niczego nie czyni ani nie mówi od siebie (por. J 16, 13), lecz otacza chwałą Chrystusa i oczekuje Jego woli. A jak nie można uwierzyć w Chrystusa bez pouczenia Ducha Świętego (por. 1 Kor 12, 3), tak też niechaj żadna kobieta nie zbliża się do diakona lub do biskupa bez diakonisy[131].

Diakonisą mogła zostać dziewica lub wdowa, ale tylko ta, która raz wyszła za mąż[132]. Diakonisom posłuszeństwo miały okazywać między innymi wdowy[133]. Diakonisy pełniły funkcje wobec ko-

---

[127] Por. SCL 2, 255 nota A.

[128] Por. *ConstApost* VIII, 21 (SCL 2, 253 wraz z notą 11).

[129] Por. L. Swan, *Zapomniane Matki Pustyni*, dz. cyt., s. 105. Autorka wymienia cały szereg diakonis Kościoła starożytnego, podając krótką notkę biograficzną każdej z nich (por. tamże, s. 106–121).

[130] *ConstApost* II, 26, 3 (SCL 2, 43).

[131] *ConstApost* II, 26, 6 (SCL 2, 44).

[132] Por. *ConstApost* VI, 17, 4 (SCL 2, 155).

[133] Por. *ConstApost* III, 8, 1 (SCL 2, 87).

biet, szczególnie przy udzielaniu im chrztu[134]. Były ostiariuszkami przy wejściach dla kobiet[135]. Diakonisa nie powinna mieć względu na osoby, ale tak samo zachowywać się zarówno wobec kobiet zamożnych, jak i ubogich[136]. Diakonisy zostają wyróżnione także przy przyjmowaniu komunii świętej, którą wśród kobiet przyjmują jako pierwsze wraz z dziewicami i wdowami[137], uczestniczą też w resztkach z poświęconych darów[138].

Konstytucje apostolskie zawierają również restrykcje w odniesieniu do pełnionych przez diakonisy funkcji:

> Diakonisa nie błogosławi, ani nie spełnia żadnych czynności sprawowanych przez prezbiterów lub diakonów, lecz strzeże drzwi i ze względu na obyczajność asystuje prezbiterom przy chrzcie kobiet[139].

I nieco dalej:

> Diakon wyklucza [ze wspólnoty] subdiakona, lektora, kantora, diakonisę, jeśli tego wymaga sytuacja pod nieobecność prezbitera. Subdiakonowi, lektorowi, kantorowi i diakonisie nie wolno wykluczać [ze wspólnoty] ani duchownego, ani świeckiego; są bowiem pomocnikami diakonów[140].

Konstytucje apostolskie zabraniają kobietom nie tylko nauczania, ale także udzielania chrztu i pełnienia funkcji kapłańskich, argumentując, że gdyby Chrystus chciał, aby kobiety udzielały chrztu,

---

[134] Por. *ConstApost* II, 26, 6; 57, 10; 58, 6; III, 16, 1: „Do posługi wobec kobiet powołaj też diakonisę"; 2: „Do wielu posług wyznaczamy diakonisy. Przede wszystkim przy udzielaniu kobietom [sakramentu] oświecenia diakon namaszcza świętym olejem tylko ich czoło, a potem pełnego namaszczenia dokonuje diakonisa"; 4; 19, 1; VIII, 11, 11; 28, 6.

[135] Por. *ConstApost* II, 57, 10 (SCL 2, 70); VIII, 11, 11: subdiakoni (w niektórych manuskryptach: diakoni) niech stoją w drzwiach dla mężczyzn, a diakonisy w drzwiach dla kobiet (SCL 2, 235).

[136] Por. *ConstApost* II, 58, 6 (SCL 2, 73).

[137] Por. *ConstApost* VIII, 13, 14 (SCL 2, 248).

[138] Por. *ConstApost* VIII, 31, 2 (SCL 2, 258).

[139] *ConstApost* VIII, 28, 6 (SCL 2, 257).

[140] *ConstApost* VIII, 28, 7–8 (SCL 2, 257).

to sam zostałby ochrzczony przez Maryję[141]. Podobnie wymowny jest tekst zabraniający kobietom nauczania:

> «Kobietom nie pozwalamy nauczać w Kościele» (por. 1 Tm 2, 12; 1 Kor 14, 34–35), lecz jedynie modlić się i słuchać nauczycieli. Wszak nasz Nauczyciel i Pan, Jezus Chrystus, który wysłał nas, dwunastu, abyśmy głosili naukę ludowi i poganom (por. Mt 28, 19), nigdy nie posłał nauczać kobiet, chociaż ich nie brakowało. Była przecież z nami Matka Pana, i Jego siostry (por. Mt 13, 56; Mk 6, 3), a nadto Maria Magdalena, Maria, matka Jakuba (por. Mt 27, 56; Mk 16, 1), Marta i Maria, siostry Łazarza (por. J 11, 1n), Salome (por. Mk 15, 40; 16, 1) i jeszcze inne. Gdyby było konieczne, aby kobiety nauczały, On pierwszy by im kazał katechizować lud[142].

Z czasem ograniczano funkcje spełniane także przez diakonisy i ich funkcje wyliczane przez *Didascalia*: domowa ewangelizacja kobiet; pomoc przy chrzcie kobiet łącznie z namaszczaniem; odwiedzanie kobiet chorych, coraz bardziej odchodziły w zapomnienie, aż całkowicie zanikły.

Nie oznacza to jednak, że w całym Kościele starożytnym sytuacja wyglądała tak samo. Kościół w Egipcie nie znał urzędu diakonis, na Zachodzie praktycznie się nie rozwinął, a tam, gdzie zaistniał, szybko z niego zrezygnowano. „W Kościele prawosławnym – pisze Laura Swan – diakonisy uznawano aż do VIII lub IX wieku. W Kościele zachodnim w IV wieku diakonis nie umieszczano już na oficjalnej liście urzędów, uzyskiwanych drogą święceń. W 441 roku synod w Orange zabronił wyświęcania kobiet w swoim regionie. Synod w Nîmes stwierdził, że sama myśl o wyświęcaniu kobiet na diakonisy była tak nieprzyzwoita, że podważyłaby całą ideę święceń. W roku 494 papież Gelazy napisał list do licznych biskupów o konieczności ograniczenia posługi kobiet przy ołtarzu”[143]. Synod w Nîmes w 396 roku nie użył słowa „diakonisa”, ale

---

[141] Por. *ConstApost* III, 9, 1–4 (SCL 2, 88).

[142] *ConstApost* III, 6, 1–8 (SCL 2, 84).

[143] L. Swan, *Zapomniane Matki Pustyni*, dz. cyt., s. 106.

ministerium leviticum, co dosłownie oznacza „posługę lewicką", kapłańską, posługę przy ołtarzu. Tekst jest następujący: „Niektórzy także zasugerowali, że potajemnie wbrew nauce apostolskiej aż do tego czasu dopuszcza się kobiety do posługi kapłańskiej; na co jednak, ponieważ jest niestosowne, nie zezwala nauka kościelna i takie święcenia dokonane wbrew zasadzie mają być unieważnione; należy zadbać, aby nikt więcej się na to nie ważył"[144]. Synod w Orange rzeczywiście zabronił ustanawiania kobiet na urzędzie diakonatu: „Diakonis w żadnym przypadku nie należy wyświęcać. Jeśli jakieś już są, niech chylą głowy na błogosławieństwo, którego udziela się ludowi"[145].

Diakonisy, pełniące funkcje kapłańskie w starożytności, spotykamy ponadto w sektach heretyckich, szczególnie u montanistów[146].

Wdowom poświęcona jest księga trzecia *Konstytucji apostolskich*[147]. Diakonat oznaczał pełnioną funkcję, wdowieństwo – stan życia, dziewictwo zaś było osobistym wyborem bez ustanawiania[148]. Dla kompilatora *Konstytucji apostolskich* wdowy są symbolem ołtarza, a dziewice symbolem kadzielnicy i kadzidła[149]. Wdowy i dziewice kompilator często wymienia razem. Wdowy powinny być świadome tej swojej godności:

---

[144] Synod w Nîmes (1 października 396), punkt 2: „Illud etiam a quibusdam suggestum est ut, contra apostholicam disciplinam, incognito usque in hoc tempus, in ministerium faeminae, nescio quo loco, leviticum videantur adsumptae; quod quidem, quia indicens est, non admittit ecclesiastica disciplina, et contra rationem facta talis ordinatio distruatur: providendum ne quis sibi hoc ultra praesumat" (CCL 148, 50).

[145] Synod w Orange (441), kan. 25 (26): „Diaconissae omnismodis non ordinandae: si quae iam sunt, benedictioni quae populo impenditur capita submittant" (CCL 148, 84).

[146] Por. *Diaconesse*, [w:] DPAC 935.

[147] Por. *ConstApost* III (SCL 2, 80−96).

[148] Por. *ConstApost* VIII, 24 (SCL 2, 255).

[149] Por. *ConstApost* II, 26, 8 (SCL 2, 44).

> Niech wdowa wie, że jest ołtarzem Boga, niech siedzi w swoim domu i pod żadnym pozorem nie wchodzi do domów wiernych, aby tam żebrać; ołtarz Boży bowiem nie wałęsa się, lecz stoi w jednym miejscu. Niech więc dziewica i wdowa nie krąży i nie szwenda się po obcych domach[150].

Dziewice i wdowy mają uprzywilejowane miejsce w świątyni[151]. Przestrzega się wdowy przed nadużywaniem przynależności do stanu wdów w celu wyłudzania pieniędzy i dokładnie precyzuje, od kogo można przyjmować dary[152]. Kobietom wybierającym dziewictwo kompilator radzi, aby pochopnie nie składały ślubowania ani nie podejmowały takiej decyzji z niechęci do małżeństwa[153]. Wdowy i dziewice wymienia się w modlitwie wiernych oraz modlitwie wstawienniczej[154]; dziewice ponadto w modlitwie dziękczynnej po komunii[155] oraz *Euchologionie Serapiona*[156]. Na utrzymanie wdów i dziewic przeznaczano, przynajmniej w teorii, środki z dziesięciny[157].

Zamiast podsumowania

Kobieta w starożytności chrześcijańskiej w basenie Morza Śródziemnego żyła, najogólniej mówiąc, w środowisku helleńskim, rzymskim, egipskim, afrykańskim lub judaistycznym. Jej pozycja i rola społeczna w dużej mierze zależała od tegoż środowiska. Wydaje się, że kobiety starały się realizować lansowany w danej grupie ideał kobiety. Niestety, dysponujemy świadectwami niemal wyłącznie pisanymi przez mężczyzn. Nie oznacza to wcale, że są one mniej wartościowe czy fałszywe, ale tylko tyle,

---

[150] *ConstApost* III, 6, 3–4 (SCL 2, 84); o fałszywych wdowach por. III, 7; o wymogu nieprzyjmowania niczego od osób niegodnych.

[151] Por. *ConstApost* II, 57, 12 (SCL 2, 71).

[152] Por. *ConstApost* IV, 3–8 (SCL 2, 98–102).

[153] Por. *ConstApost* IV, 14 (SCL 2, 105).

[154] Por. *ConstApost* VIII, 10, 10; 12, 43–44 (SCL 2, 232. 245).

[155] Por. *ConstApost* VIII, 15, 5 (SCL 2, 249).

[156] Por. *Euchologion Serapiona* 11, 5 (SCL 2, 306).

[157] Por. *ConstApost* VIII, 30, 2 (SCL 2, 258).

że ujmują problem jedynie z jednej strony. Mimo wszystko wydaje się, że w odniesieniu do starożytności, niezależnie od systemu patriarchalnego w judaizmie i chrześcijaństwie, kobiety właśnie w tych religiach były bardziej obecne i pozostawiły po sobie więcej twórczości aniżeli w innych wspomnianych środowiskach w basenie Morza Śródziemnego, chociaż może to być jedynie fenomen lokalny i czasowy (np. chrześcijaństwo w Antiochii w IV wieku). Trudno tu jednak o jednoznaczne wnioski, gdyż domagałyby się one dogłębnego studium wszystkich wskazanych tu jedynie wątków. Ewa Wipszycka pisze: „W świecie pogańskim sytuacja kobiety była relatywnie lepsza, osłona prawna – skuteczniejsza, większa swoboda poruszania się i udziału w życiu zbiorowym. Więcej było miejsca dla kobiet w kulcie: nie tylko istniały kulty specyficznie kobiece, w których sprawować funkcje kapłańskie i uczestniczyć w obrzędach mogły wyłącznie kobiety, ale i w wielu innych kultach odgrywały one czynną rolę. Jednak pogańskie społeczności czasów cesarstwa rzymskiego były dalekie od traktowania kobiet jako istot wyposażonych w zdolności równe z mężczyznami”[158].

Dzisiaj, po wielu wiekach, wciąż mówi się nie tylko o nierówności płac oraz o wielu innych przejawach dyskryminacji kobiet w życiu społecznym i publicznym, ale także o handlu kobietami, paserstwie i zmuszaniu do prostytucji, pedofilii i pornografii dziecięcej, znęcaniu się fizycznym i psychicznym nad kobietami, wykorzystywaniu kobiet przez pracodawców. Dzieje się to w rozwiniętych krajach demokratycznych. Świadczy to o bezradności, a często nawet cichym przyzwoleniu na te praktyki przywódców religijnych, władz państwowych, policji, a nawet całych społeczeństw. Dodatkowo zdarza się, że same kobiety cierpią i zgadzają się na własne poniżenie i upokorzenie za cenę rzekomego zatrzymania mężczyzny przy sobie lub utrzymanie pracy. Stąd temat ten wzbudza emocje i często stanowi tabu. Powstały międzynarodowe organizacje

[158] E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., rozdz. *Kościół a kobiety*, s. 285.

pomagające wyzyskiwanym kobietom wyzwolić się z tragicznej sytuacji; podobnie w starożytności chrześcijanie wspierali wykup niewolników. Równocześnie liczne media (prasa i telewizja) pokazują idyllę i rzekomy raj kobiety we współczesnym świecie. Ewangelia nie uległa zmianie, ale chyba i człowiek niewiele się poprawił?!

Nadeszły jednak czasy, gdy mężczyźni zorientowali się, że żyją krócej. Dziękowanie Bogu za to, że są mężczyznami, a nie kobietami, traci sens. Pozostaje tylko problem, czy mężczyźni będą za to Bogu wdzięczni. Słowa Jezusa o Pawle Apostole skierowane do Ananiasza: „Pokażę mu, jak wiele będzie musiał wycierpieć dla mego imienia" (Dz 9, 16), potwierdzają, że pójście za Chrystusem oznacza krzyż. W aspekcie naszego tematu dotyczy on zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Nie naszą rzeczą jest osądzać drugich, kiedy nie radzą sobie z udźwignięciem krzyża, bez względu na to, czy przytrafia się to mężczyźnie, czy kobiecie. Tajemnica zetknięcia się z krzyżem drugiego człowieka powinna raczej wyzwalać energie pozytywne i wspomagające drugiego. Tylko w ten sposób mężczyźni wobec kobiet i kobiety wobec mężczyzn mogą zrealizować własną misję i powołanie, czyli podjąć swój krzyż i pójść za Zbawicielem.

Nawet gdybyśmy przyjęli, że niektóre wspomniane kobiety-bohaterki (św. Rypsyma czy chrześcijańska branka opisana przez Rufina) są postaciami ahistorycznymi, jak to jest w przypadku wielu postaci występujących w apokryfach, to i tak fakt ich tworzenia wskazywałby na zapotrzebowanie na nie w wielu wspólnotach religijnych już w czasach starożytnych. Tymczasem trzeba podkreślić, że większość wspomnianych przeze mnie postaci kobiecych to były żywe i przeżywające swoją chrześcijańską wiarę konkretne osoby, za które od Ewy, poprzez Maryję, aż do ostatniej kobiety, siostry Chrystusa, *Deo gratias*!

diakon Karina Chwastek

Wpływ Reformacji na pojmowanie miejsca kobiety w Kościele

Omówienie powyższego zagadnienia składa się z trzech części: w pierwszej zostały zarysowane poglądy pisarzy wczesnochrześcijańskich na kobietę, w drugiej skupiono się na samej Reformacji i jej implikacjach dotyczących roli kobiet, w trzeciej zaś odwołano się do prezentacji multimedialnej, przedstawiając współczesny udział kobiet w urzędzie duchownego Kościołów luterańskich, zrzeszonych w Światowej Federacji Luterańskiej.

Przegląd poglądów na temat miejsca i roli kobiety w Kościele wczesnochrześcijańskim i średniowiecznym

Instytucjonalizacja Kościoła chrześcijańskiego i asymilacja starożytnych wzorców obyczajowych przyczyniły się do zepchnięcia kobiety do roli „gorszej płci"[1]. Teologicznych podstaw takiego ujęcia poszukiwano w pismach apostoła Pawła. Fakt stworzenia Ewy po Adamie dowodził według niego niższości kobiety wobec mężczyzny. Apostoł Paweł ustanowił wręcz swego rodzaju hierarchię:

[1] J. Koleff-Pracka, *Kobieta w chrześcijaństwie*, [w:] *Encyklopedia PWN – Religia*, t. 5, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002.

Bóg, Chrystus, mężczyzna (odbicie chwały Bożej) i kobieta (odbicie chwały mężczyzny). To akt upadku w grzech naznaczył kobietę, a tym samym określił jej rolę, zgodnie z którą powinna być uległa mężowi, a jej zbawienie nadejdzie przez macierzyństwo i trwanie w wierze, miłości i skromności (por. 1 Tm 2, 12–15).

Skądinąd panował dość powszechny pogląd, iż to kobiety ponoszą karę za grzech pierworodny. Ojcowie Kościoła powoływali się na tekst 1 Mż 3, 1–16, który przedstawia okoliczności upadku w grzech pierwszych ludzi i przywołuje kary, jakie ich za to spotkają. Na tej podstawie poddanie kobiet pod władzę mężczyzn interpretowano jako specyficzną i nieuniknioną karę ze strony Boga.

Taki sposób myślenia zdominował także poglądy Ojców Kościoła na temat miejsca i roli kobiety na płaszczyźnie życia rodzinnego, społecznego czy religijnego. Tertulian (155–245) twierdził:

> Każda kobieta powinna, jak Ewa, stale pokutować i płakać, by przez okazanie skruchy tym bardziej zadość uczynić za to, co przejęła od Ewy – hańbę pierwszego grzechu. A czy nie wiesz, że każda z was jest Ewą? Wyrok Boży na twoją płeć jest w mocy do dziś. Tak więc też wina musi być w mocy. Ty jesteś jak wrota diabelskie, tyś otwarła wrota do zakazanego drzewa, tyś pierwsza odstąpiła od prawa Bożego, tak łatwo zniszczyłaś mężczyznę, który jest obrazem Boga, przez to, na coś zasłużyła – to jest śmierć – nawet Syn Boży musiał umrzeć[2].

Święty Hieronim (347–419) uważał natomiast, że kobiety mogą zadośćuczynić za to przewinienie przez rodzenie dzieci lub wyrzeczenie się życia seksualnego i pozostanie w dziewictwie. Nauczał, że wszelkie stosunki seksualne, nawet w małżeństwie, łączą się z grzechem. Małżeństwo powstało dopiero po upadku człowieka. Aby stać się człowiekiem, Jezus zgodził się przyjąć „obrzydliwe warunki" w łonie matki. Dziewictwo jest pierwotnym i czystym stanem kobiety. Ambrozjaster (IV w.) pisał:

[2] Tertulian, *De cultu feminarum*, ks. 1, rozdz. 1.

> Kobiety muszą zakrywać głowę, gdyż nie są na obraz Boga. Muszą to czynić jako znak poddania się władzy i dlatego, że przez nich grzech przyszedł na świat. Muszą mieć zakryte głowy w kościele. Nie mają prawa przemawiać […], a z powodu grzechu pierworodnego muszą okazać uległość. Jakże można uważać, że kobieta jest na obraz Boga, gdy wiadomo, że jest poddana mężczyźnie i nie posiada żadnego autorytetu, gdyż nie może nauczać ani być świadkiem w sądzie, nie ma praw obywatelskich ani nie może być sędzią – a więc z pewnością nie może sprawować władzy[3].

Jak wroga kobietom była teologia w czasach postscholastycznych, można zaobserwować w dziele Johna Knoxa (1514–1572), który uchodził za najbardziej znanego teologa w dobie Reformacji. W dziele *Pierwszy odgłos trąby* pisał:

> Bóg wydał wyrok słowami: «Będziesz podległa mężowi i on będzie panował nad tobą» (1 Mż 3, 16). Jest to tak, jakby Bóg rzekł: «ponieważ nadużyłaś poprzedniego stanu i twoja wolna wola poddała ludzkość w niewolę szatana, teraz sprawię, że będziesz oddana w niewolę mężczyzny. Gdy poprzednio twoje posłuszeństwo było dobrowolne, teraz będzie wymuszone siłą i koniecznością; a ponieważ oszukałaś męża swego, teraz już nie będziesz panią swoich chęci ani woli, ani pożądania. Ponieważ nie masz ani mądrości, ani rozeznania, które by kontrolowały twoje uczucia, będziesz teraz poddana pożądaniom męża swego». Powtarzam, że ten wyrok wydał Bóg przeciwko Ewie i jej córkom, jak reszta Pisma tego dowodzi. Tak że kobieta nigdy nie może ośmielić się, by rządzić mężczyzną.

Niechęć, a nawet nienawiść wobec kobiet nie kończyła się tylko na słowach. Rzeczywiste prześladowania były powszechne, czego dowodzi między innymi dzieło Jakuba Sprengera i Heinricha Kramera *Młot na czarownice*. Ta książka przyczyniła się do spalenia na stosach tysięcy niewinnych kobiet. Wielu ówczesnych teologów chętnie cytowało jej autorów, przytaczając choćby następujący fragment:

> Czymże innym jest kobieta, jak nie wrogiem przyjaźni, nieuniknioną karą, złem koniecznym, naturalną pokusą, pożądaną katastrofą, domowym niebezpieczeństwem, rozkosznym szkodnikiem, złem natury przedstawionym w barwnych kolorach? Należy zauważyć, że w uformowaniu pierwszej

[3] Tamże.

kobiety był defekt, gdyż powstała ze skrzywionego żebra, a więc z żebra piersi, które jest poniekąd skrzywione w kierunku odwrotnym od mężczyzny. W wyniku tego defektu jest nieudanym stworzeniem, a więc jest pełna oszustwa[4].

Na przestrzeni dziejów, zwłaszcza w kulturze zachodniej, uważano, że kobiety są rytualnie nieczyste. Zakazy oparte na tym przekonaniu stanowiły część prawa kościelnego przez prawie 700 lat. Kluczowy tekst, na który się w tej sprawie powoływano, to fragment 3 Mż 15, 19–30. Dionizy (241), biskup Aleksandrii, pisał, że kobieta w czasie menstruacji nie powinna przystępować do ołtarza ani dotykać świętych przedmiotów, chodzić do kościoła, lecz modlić się gdzie indziej. Po porodzie również ma się trzymać z dala od kościoła, gdyż po urodzeniu chłopca pozostaje nieczysta przez 40, a dziewczynki przez 80 dni. Kobiety nie mogą otrzymać święceń, nie mogą w normalnych warunkach udzielać chrztu, powinny mieć zakrytą głowę podczas przyjmowania Komunii, nie wolno im śpiewać w kościele. Dopiero Kodeks Prawa Kanonicznego ogłoszony przez Kościół rzymskokatolicki w 1917 roku nieco złagodził te przepisy. Zaś rok 1983 przyniósł kolejne zmiany w tym Kodeksie, pozwalając kobietom na wypełnianie niektórych funkcji liturgicznych, jednakże pod warunkiem, że otrzymają tzw. czasowe przyzwolenie. Kodeks stanowi również, iż kobiety mogą: czytać Pismo Święte podczas nabożeństw, służyć do mszy, dawać komentarz w czasie mszy, głosić kazania, śpiewać solo lub być członkiem chóru, przewodniczyć w nabożeństwach liturgicznych, udzielać chrztu oraz rozdawać Komunię.

Mimo że przez wiele stuleci rozpowszechniano przekonanie, że kobieta jest niegodna sprawować jakąkolwiek funkcję w Kościele, jej rola była od samego początku bardzo znacząca. Przecież kobiety nie tylko były obecne przy grobie Jezusa, lecz również przekazały wieść o Jego zmartwychwstaniu dalej. Prorok Joel mówił: „A potem

[4] Tamże, *Maleus melaficarum*, s. 7, zob. www.womenpriest.org/pl.

wyleję mego ducha na wszelkie ciało i wasi synowie i wasze córki prorokować będą […]. Także na sługi i służebnice wyleję w owych dniach mojego ducha" (Jl 3, 1–2). Tego, że kobiety nie tylko były obecne, lecz także współtworzyły pierwotny Kościół, dowodzą różne źródła, które przywołam dalej.

Na gruncie amerykańskim przeprowadzono badania nad rekonstrukcją roli kobiety w Kościele wczesnochrześcijańskim. Dowodzą one, że w tym okresie kobiety brały czynny udział w życiu Kościoła, i to pełniąc funkcję duchownego. Prof. Giorgio Oranto posługuje się między innymi materiałem obrazowym z fresków w rzymskich katakumbach Pryscylli, powstałych w II wieku. W kaplicy greckiej widać siedem osób zgromadzonych wokół stołu: jedna błogosławi kielich, druga chleb, trzecia rybę, symbol Jezusa Chrystusa. Jedna z tych trzech postaci na głowie ma welon, co dowodzi, iż jest kobietą zamężną lub wdową. W Kalabrii odkryto grób pochodzący z V w. z następującą inskrypcją: „Św. pamięci Lety prezbitery, która żyła 40 lat, dla której mąż zbudował ten grób". Ponieważ uczeni nie akceptowali możliwości pełnienia przez kobiety urzędu duchownego, wyjaśniali, iż napis ten oznacza żonę prezbitera. Istnieją też dowody archeologiczne, jak choćby mozaika Teodory Episkopy, znajdująca się nad wschodnim wejściem do kaplicy św. Zenona w rzymskiej bazylice św. Praksedy. Mozaika ta przedstawia cztery kobiece głowy – Marię, matkę Jezusa, stojącą między św. Praksedą a św. Prudencją, córkami rzymskiej rodziny, która wyposażyła pierwszą świątynię na tym miejscu. Postać po lewej stronie jest zidentyfikowana przez inskrypcję jako *Theodora Episcopa*. Z materiału, jakiego dostarczają inne inskrypcje, jasno wynika, że została ona tu ukazana jako ta, której pomoc finansowa pozwoliła rozbudować kościół. Słowo *episcopa* wyjaśniano jako „żona biskupa", jednakże kobiety zamężne były zawsze oznaczone przez użycie słowa *coniux gune* lub *sumbios* wraz z imieniem męża. Sugestie, że Teodora była żoną biskupa, jest chybiona, zwłaszcza że jej nakrycie głowy jasno dowodzi, że była niezamężna.

Również na terenach południowej Italii wyniki przeprowadzonych badań potwierdziły obecność na tych terenach kobiet

duchownych. Na obszarze kulturowo związanym z Grecją i Bizancjum kobiety pełniły urząd diakonisy, a w końcu IV w. zostały zrównane z duchownymi − mężczyznami, otrzymując święcenia diakonatu przez włożenie rąk i przyjmując obrzędowo nałożone na nie warunki prawne oraz określone obowiązki.

Jednak względna wolność, jaką kobiety cieszyły się w najwcześniejszym okresie istnienia Kościoła, z czasem została znacznie ograniczona. Zakaz wprowadzania kobiet w urząd duchownego można odnaleźć w dokumentach soborowych pierwotnego Kościoła, co jasno dowodzi, że była to wówczas szeroko rozpowszechniona praktyka.

Czy Reformacja zmieniła postrzeganie roli i pozycji kobiety w Kościele?

Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Z pewnością Reformacja wprowadziła pewne zmiany w powszechnym myśleniu na ten temat. Niepodważalną zasługą Reformacji jest zasada powszechnego kapłaństwa, która wszystkim ochrzczonym członkom Kościoła daje przywilej, a nawet nakłada na nich obowiązek głoszenia Ewangelii. Reformacja była istną eksplozją „słowa", którym teolodzy walczyli w języku łacińskim o właściwą naukę. Dysputy prowadzono zarówno na piśmie, jak i ustnie. Miały one miejsce w szkołach i rodzinach. Ci, którzy zgadzali się z nauką reformacyjną, dawali temu wyraz poprzez udział w nabożeństwach protestanckich[5]. Ta przestrzeń dawała kobietom możliwość aktywnego udziału w rozwoju reformacyjnego ruchu. Oprócz tego kobiety jako pisarki, regentki (panujące) oraz matki przyczyniały się do odnowy Kościoła. Samoświadomość wielu kobiet została pobudzona na nowo[6]. Sporo zakonnic, do tej pory wstępujących do klasztorów

[5] M. H. Jung, *Nonnen, Prophetinen, Kirchenmutter und fromichkeitsgeschichtliche Studien zu Frauen der reformazionszeit*, Leipzig 2002, s. 9.

[6] Tamże, s. 10.

nie zawsze z własnej woli, zostało uwolnionych poprzez nową samoświadomość. Ich perspektywy życiowe uległy zmianie.

Etyka reformacyjna doprowadziła do wypracowania nowego spojrzenia na małżeństwo, mocno je dowartościowując[7]. Odrzucenie celibatu przez reformatorów umożliwiło duchownym zawieranie małżeństw, a to z kolei pociągnęło za sobą wyznaczenie kobiecie nowej, dotąd nieosiągalnej funkcji, jaką jest bycie żoną księdza. Zarówno Luter, jak i Kalwin wstąpili w związek małżeński. Szczególny udział w zdarzeniach Reformacji miały te kobiety, które wyszły za mąż za wybitne osobistości tego czasu. Najbardziej znane są: Katarzyna von Bora, żona Lutra, Katarzyna Melanchton, Idelete Kalwin, Anna Zwingli, Elizabeth Bucer. Należą one do osób wyjątkowych, bo dorobek ich mężów nie byłby tak znaczący bez ich wsparcia i pomocy. Kobiety te musiały wykazać się wielką odwagą nie tylko decydując się na małżeństwo z księdzem czy zakonnikiem, ale i łamiąc swoje dawne śluby zakonne, jak uczyniła to Katarzyna Luter. Była znakomitą gospodynią, choć w średniowieczu pogardzano wszelkimi pracami domowymi, np. w szlacheckich domach matki nie pielęgnowały swoich dzieci − robiły to służące i opiekunki[8]. Katarzyna opiekowała się dziećmi z ochotą i oddaniem. Wiedziała, że wpływając na ich chrześcijańskie wychowanie może mieć wpływ na Reformację. Ponadto prowadziła dom otwarty, w którym każdy gość mógł czuć się mile widziany. Katarzyna von Bora jako żona Lutra pilnowała również spraw finansowych i administracyjnych. Dlatego też Luter zwykł mawiać: nawet gdyby mężczyźni byli w stanie rodzić dzieci, świat bez kobiet musiałby zginąć, bo one orientują się w „jałmużnie i oszczędzaniu – a na tym polega polityka i państwo”[9].

[7] Tamże, s. 12.

[8] Tamże, s. 12.

[9] H. A. Oberman, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 1996, s. 214.

Choć w nauczaniu Lutra kobieta była przedstawiana jako istota niesamodzielna, istniejąca ze względu na męża i rodzinę, jej pozycja została znacznie dowartościowana. W okresie średniowiecza dominował obraz kobiety oscylujący między pobożną żoną i matką a kobietą zdolną do upadku moralnego i czarów. Uprzedzenia, mające swe źródło przede wszystkim w rozumieniu grzechu pierworodnego, nadal były mocno zakorzenione, dlatego Reformacja nie rozwinęła w pełni myśli emancypacyjnych. Nie stworzyła konkretnych urzędów dla kobiet w Kościele, a nawet zlikwidowała istniejące, np. przeoryszy w klasztorze.

Kobiety miały możliwość mocniejszego wspierania Reformacji, jeśli były monarchiniami czy patronkami. Margarete von Treskow i Elżbieta Lunneburg pozwoliły na wprowadzenie zasad reformacji na podległych im terenach. Ważną rolę odegrały również kobiety odważne – pisarki, które nie wahały się przedstawiać w swoich pracach słuszności idei reformacyjnych. Należą do nich choćby Argula von Grumbach czy wspomniana już Margarete von Treskow.

Na gruncie polskim przykładem może być królewna Anna Wazówna (1568−1625), urodzona w Szwecji jako córka Katarzyny Jagiellonki i Jana III Wazy. W wieku 19 lat przybyła do Polski i z kilkuletnią przerwą pozostała tu do swej śmierci. Była siostrą Zygmunta III Wazy, jednak rodzeństwo dzieliło wyznanie. Anna była gorliwą protestantką. Osadzona przez brata na starostwach brodnickim i golubskim, stworzyła na swym dworze prawdziwe centrum polskiego luteranizmu. Przebudowała zamek golubski na wspaniałą, istniejącą do dziś, rezydencję renesansową. Była kobietą wykształconą, władała pięcioma językami, rozwijała zainteresowania teologiczne i artystyczne. Jak twierdzą historycy, była uparta, dumna, odważna i mądra, a przy tym niezwykle konsekwentna w swoich postanowieniach. Obdarzona silną osobowością, potrafiła wpłynąć na niejedną decyzję króla[10].

[10] M. Grzywacz, *Duchowa przypadłość*, Poznań 2007, s. 34, por. też A. Saar-Kozłowska, *Infantka Szwecji i Polski Anna Wazówna. Legenda i rzeczywistość*, Toruń 1995.

Potencjał emancypacyjny zawarty w teologii ewangelickiej został uruchomiony dopiero pod koniec XVIII wieku, kiedy to odniesienie do nauki o powszechnym kapłaństwie i biblijne korzenie ruchu reformacyjnego pozwoliły inaczej spojrzeć na rolę kobiety w Kościele. Jak zauważa Małgorzata Grzywacz, dokonało się ono głównie przez restytucję urzędu diakonisy[11]. Głównie na terenach Niemiec, a więc tam, gdzie się zrodziła i rozwijała Reformacja, była to swoista reakcja na potrzeby tamtych czasów, kiedy to kobiety stopniowo ograniczane w możliwościach działania nie odnajdywały w swojej codzienności możliwości realizacji swojego powołania. Przemiany dokonane pod wpływem pietyzmu zainspirowały kobiety do poszukiwania nowych dróg. Dotyczyły one przede wszystkim nowego odczytania roli kobiety w głoszeniu Dobrej Nowiny i podejmowaniu przez nie szeroko pojętej działalności. W XX wieku objęły one głównie działalność charytatywną.

Najlepszym przykładem jest postać Ewy von Tiele-Winckler, zwanej Matką Ewą. Pochodziła ona z rodziny szlacheckiej, jej rodzice byli właścicielami jednej z największych fortun przemysłowych na Górnym Śląsku, która wyrosła głównie na eksploatacji złóż węgla kamiennego. Wincklerowie otrzymali od władz pruskich wyłączność na wydobycie tego surowca w dobrach mysłowicko-katowickich. Hubert von Tiele, ojciec Ewy, nie tylko pomnożył majątek Winklerów, rozbudował zamek rodowy w Miechowicach, zadbał o nadanie praw miejskich dla Katowic, lecz stworzył także największy holding przemysłowy Górnego Śląska – Katowicką Spółkę Akcyjną dla Górnictwa i Hutnictwa.

Ewa urodziła się 31 października 1866 roku jako ósme dziecko z dziewięciorga rodzeństwa. Zdecydowała się stosunkowo szybko na podjęcie niekonwencjonalnej drogi, nieakceptowanej zupełnie w środowisku arystokracji, mianowicie w wieku 16 lat postanowiła poświęcić swoje życie służbie ubogim i potrzebującym. Została

[11] Tamże, s. 27.

diakonisą, ewangelicką siostrą miłosierdzia. Po ukończeniu nauki w niemieckim mieście Bielefeld-Bethel powróciła na Śląsk, by podjąć pierwsze wyzwania. Jej dzieło to kilkanaście placówek dla sierot, wdów, bezdomnych. W Miechowicach założyła diakonat, w którym mogły kształcić się kobiety pragnące realizować swoje powołanie. Z tego miejsca podążały one później na wszystkie kontynenty, by słowem i czynem przekazywać miłość Chrystusa innym. Diakonisy z Miechowic pracowały w Skandynawii, Egipcie, Syrii, Chinach i Indiach.

Ewa von Tiele-Winckler była kobietą bardzo dynamiczną i jak na swe czasy bardzo twórczą i aktywną[12].

Podsumowanie

Podsumowując powyższe rozważania, trzeba przyznać, iż wpływ Reformacji na obraz kobiety i jej miejsce w Kościele był znaczący, między innymi dzięki zaangażowaniu i poświęceniu wielu kobiet, które na przestrzeni wieków usiłowały kształtować nową rzeczywistość Kościoła Chrystusowego na ziemi.

Dziś sytuacja kobiet wygląda zgoła inaczej. Współczesne kobiety mają dostęp do szerokiej edukacji[13]. Na gruncie kościelnym oznacza to możliwość podjęcia przez nie studiów teologicznych, a w konsekwencji sprawowania wielu funkcji i urzędów. Proces dochodzenia do tych możliwości trwał długo i przebiegał różnie na różnych kontynentach.

[12] Tamże, s. 46; J. Bonczol, *Krótki zarys dziejów Miechowic*, [w:] *Matka Ewa*, red. R. Pastucha, Katowice 1998, s. 158n.

[13] M. Grzywacz, *Duchowa przypadłość*, Poznań 2007, s. 30.

ks. J. Wiera Jelinek

Praktyka ordynacji kobiet w Kościele Reformowanym

Rys teologiczny

Zadaniem Kościoła jest postępowanie w sposób wierny świadectwu Ewangelii poprzez służbę apostolską w jej różnorodnych formach, jak głoszenie Ewangelii, chrzest, wspólne modlitwy i Wieczerza Pańska, budowanie społeczności wierzących i służba dla świata. Kościół reformowany ordynuje duchownych, by głosili Ewangelię Jezusa Chrystusa i usługiwali sakramentami. Ordynuje, czyli oddziela ich i przeznacza do pracy w Kościele jako kaznodziei, nauczycieli, duszpasterzy itd. Są oni przede wszystkim zwiastunami Słowa Bożego i pasterzami stada – a nie kapłanami *in persona Christi*.

Co więcej, teologia reformowana nie postrzega ordynacji jako sakramentu, ale jako powierzenie do służby, które jest zakotwiczone w powołaniu, płynącym od konkretnego zboru lub Kościoła. Wyznanie reformowane kładzie nacisk na Boże powołanie jednostki i podkreśla funkcjonalne, a nie ontologiczne znaczenie ordynacji.

Boże powołanie ma związek z Bożym Prawem, usprawiedliwieniem i uświęceniem. Jest to wezwanie do zbawiennych darów Bożych. To wezwanie, p o w o ł a n i e , obejmuje nie tylko mężczyzn, ale także kobiety, i w swej istocie jest bezwarunkowe.

Nie daje sławy i nie można go skierować z zewnątrz. Wyznanie reformowane podkreśla świadomość, że wyznawca Chrystusa jest dłużnikiem wszystkich; nie czeka na nagrodę, lecz bez wymówek i bez zastrzeżeń niesie Ewangelię wszystkim ludziom. Taki wszakże charakter ma powołanie, które powstało na podstawie Bożego wezwania i wybrania. Boży zaś wybór jest stały i niezmienny, a jego podstawą jest suwerenna Boża łaska. Bóg nie zrzeknie się ani tego, ani tej, którą wybrał do służby w swym Królestwie (to potrafi tylko człowiek). Bóg powołuje ludzi, Kościół to powołanie rozpoznaje i potwierdza. Dlatego istota powołania tkwi w Bożym wyborze i w nadziei opartej na Bożej obietnicy. W tej nadziei powołanie obowiązuje przez całe życie powołanego człowieka, a w związku z tym biblijnym i reformacyjnym możliwym sensem ordynacji jest należyte urzeczywistnienie powołania.

Boże powołanie ma swój fundament w rzeczywistości chrztu. Niektóre Kościoły (niereformowane) nauczają, że ordynacja jest sakramentem, inne zaś uważają, że jest ona powierzeniem zadań w ramach łaski danej w chrzcie. Wszystkie jednakże widzą związek między chrztem a urzędem i służbą. Wszyscy członkowie Kościoła w momencie chrztu uzyskują mandat, dyspozycję, która każe im być świadkami Chrystusa na ziemi. Jeśli więc chrzest otwiera drogę do pełnej służby Kościoła, należało postawić pytanie, na jakiej podstawie ochrzczona kobieta, która może mieć udział we wszystkim, co umożliwia chrzest, miałaby być wykluczona z ordynacji. Główny teolog reformowany XX wieku, Karl Barth, twierdzi, iż człowiek nie może się „bardziej" wyposażyć w moc Ducha Świętego tylko przez sam akt ordynacji. Byłaby to świadoma dewaluacja chrztu, który jest przecież sakramentem.

Powołanie to tkwi już w naturze kapłaństwa powszechnego. Teologia reformowana uznaje, że nie można dzielić członków Kościoła na takich, którzy tylko dają, i takich, którzy tylko otrzymują. W Kościele Jezusa Chrystusa istnieje powszechne prawo służenia i powszechny obowiązek służenia. W Ciele Chrystusowym nie ma takich organów, które są bez funkcji. Wynika to z wyłącznego

pośrednictwa Jezusa Chrystusa, Jego jedynego kapłaństwa, w którym wszyscy jako członkowie Kościoła, Jego Ciała, mamy udział. Jezus Chrystus stanowi jedno ze swoim ludem, więc lud partycypuje w Jego kapłaństwie. Kapłański jest więc cały lud chrześcijański, a nie wyłącznie pewne kategorie ludzi w Kościele. Wszyscy członkowie Zboru Jezusa są powołani w jednakowym stopniu przez chrzest do wykonywania posłannictwa zwiastowania, podejmowania funkcji w zborze i do urzeczywistniania tego posłannictwa w życiu codziennym – każdy ma być misjonarzem Chrystusa w swej dziedzinie życia i sferze świata. Każdy członek Kościoła ma jako „żywy kamień" przyczyniać się do budowania „domu duchowego". W Kościele nikt nie ma monopolu na pobożność ani na pracę i działanie. Sprawy Kościoła są sprawą wszystkich wierzących i wszyscy wierzący są za nie przed Bogiem odpowiedzialni. Kościół wypełni swoje posłannictwo w świecie jedynie wówczas, gdy cały lud Boży poczuje się za nie odpowiedzialny. Zdaniem Karla Bartha w Zborze chrześcijańskim albo wszyscy są nosicielami urzędu, albo nikt. Każdy chrześcijanin ma służyć w Zborze, chociaż nie wszyscy w tej samej funkcji. A że Zbór jest podporządkowany swojemu posłannictwu, dlatego musi się podporządkować każdemu, kto owo posłannictwo bierze wobec Zboru poważnie, z rozwagą: kto Zborowi głosi Ewangelię, pocieszając i napominając go, ten wobec Zboru strzeże urzędu zborowego i kieruje nim − a jednocześnie: wszyscy członkowie Zboru Jezusa Chrystusa są powołani w jednakim stopniu do wykonywania posłannictwa zwiastowania, a przez to, w równym stopniu, są duchownymi i nosicielami urzędu. Nie ma zasadniczej różnicy między nosicielami urzędu a pozostałymi członkami Zboru. Podziału na duchownych i świeckich nie da się wyprowadzić z Nowego Testamentu. Jest to podział wtórny, nie teologiczny, gdyż wszystkie urzędy mieszczą się całkowicie w powszechnym kapłaństwie wszystkich wierzących. W ewangelicyzmie reformowanym duchowni od świeckich pracowników nie różnią się stanem duchownym lub wartością moralną, a jedynie wykonywaną funkcją.

Sukcesja apostolska w ujęciu reformowanym polega tylko na naśladowaniu i posłuszeństwie wobec świadectwa apostołów. Sukcesja urzędów jako ta, która ma być historycznie wykazywana, już nie jest sprawą wiary – sprawą „credo ecclesia catholicam" – lecz sprawą mniej więcej krytycznej wiedzy. Karl Barth sądzi ponadto, że sukcesja apostolska jako instytucyjne, rytualne przekazanie Ducha Świętego nie należy do treści Listów Pasterskich i Dziejów Apostolskich, ale jest tylko reprezentowana przez pewne Kościoły. Teolog stanowczo odrzuca wszelkie panowanie, które postrzega w istocie hierarchii. Sukcesja apostolska jest zatem w pierwszym rzędzie następstwem apostolskiej wiary, wyznania oraz służby i życia.

Nie ma biblijnego argumentu na to, by Kościół nie miał prawa użyć kobiet w swej głównej służbie, jeśli odbywa się to według porządku, a szczególnie, jeśli są one do niej powołane. Jeśli naprawdę nie chce się kobietom odebrać służby Słowa, to nie znajdzie się w Nowym Testamencie najmniejszych przesłanek do tego, by kobietom odmawiać ordynacji, odmawiać zlecenia usługiwania sakramentami. Bardzo trudno uzasadnić na podstawie Nowego Testamentu, że kobieta może współdziałać w każdej służbie Kościoła oprócz sprawowania sakramentów. Natomiast przeciwnie, znajdujemy tam wiążące powody do tego, by Kościół powoływał kobiety do służby Słowa. Co ważne, na podstawie Nowego Testamentu nie tylko nie można uzasadnić odrzucenia ordynacji kobiet, ale także samej ordynacji. Podobnie dotyczy to wszystkich urzędów w zinstytucjonalizowanym dzisiaj Kościele.

Zresztą Nowy Testament na temat sytuacji kobiet nie wypowiada się na podobieństwo obecnych prawideł i twierdzeń, które mogłyby być podstawą wręcz prawnego rozwiązania tego problemu. Każda z wypowiedzi nowotestamentowych na ten temat jest odpowiedzią na określone, konkretne pytanie z życia zborów pierwszych chrześcijan. Każda jest uwarunkowana założeniami i poglądami ówczesnej epoki, które apostołowie musieli do pewnych granic respektować. W związku z tym wypowiedzi biblijnych nie można używać w znaczeniu raz na zawsze obowiązujących ustaw

prawnych, ale tylko tak, by próbować uchwycić główne wytyczne teologiczne i stosować je w posłuszeństwie i wolności do dzisiejszych problemów i zadań.

Wyraźnie poza tym widać, że ograniczenie urzędu duchownego i wyłączenie kobiety z tej funkcji mają uwarunkowania wyłącznie historyczne (w niektórych zborach już w pierwszych czterech wiekach stworzono bariery dla kobiecej aktywności w Kościele). Tradycje biblijne powstawały przez tysiąclecia w atmosferze patriarchalnej oraz androcentrycznej i przez całe wieki były interpretowane oficjalnie jedynie przez teologów mężczyzn, a liturgię i teologię do niedawna tworzyli tylko mężczyźni (co więcej, na Zachodzie do Reformacji tworzyli ją mężczyźni żyjący w celibacie). Najprawdopodobniej więc nie umieli, bądź nie chcieli, dojrzeć i zrozumieć wartości kobiety i nie przyczynili się do pogłębienia ani rozwoju szacunku dla kobiety, dla której przeznaczone były cnoty ściśle wyznaczone przez terytorium domowe. I tak w ciągu historii Kościoła kobiety były marginalizowane i prezentowane przeważnie negatywnie. Dziś wielkiej zmianie uległo położenie kobiety w świecie. To ono bardzo niegdyś wpłynęło i zaważyło na stanowisku Apostoła Pawła, który jest odbierany jako najbardziej krytyczny w tej sprawie. Zmieniły się dziś podstawowe poglądy na temat tego, co jest dla kobiety hańbą, a systemy społeczne w świecie doprowadziły do równości oraz zamienności mężczyzny i kobiety. Kościół reformowany stopniowo uznawał, że nie ma podstaw do tego, by odmawiać kobietom udziału w pełnej służbie Kościoła i budowaniu Ciała Chrystusa. W pojmowaniu ordynacji i urzędu duchownego przez ten Kościół nie ma żadnego teologicznie nośnego dowodu na to, by służba sakramentami była zasadniczo oderwana od służby Słowa i wyniesiona ponad zwiastowanie. Skoro kobieta może być powołana do służby modlitwy publicznej i zwiastowania Słowa, to stało się to jednoznaczne z uznaniem jej prawa do pełnej służby ordynowanego duchownego.

Dziś, po latach dyskusji, teologia reformowana stoi na stanowisku, że wykluczenie kobiety ze służby zwiastowania Słowa Bo-

żego i sprawowania sakramentów nie wynika z istoty tej służby, lecz z niewłaściwego r o z u m i e n i a p o r z ą d k u s t w o r z e n i a, które poniża i dyskryminuje kobietę. Do tego niewłaściwego rozumienia doszło w wyniku rozwoju historycznego, przez co to wykluczenie jest pozbawione wartości absolutnej i oczywistości. Wystarczy wziąć pod uwagę fakt, że Trójjedyny Bóg był przedstawiany zazwyczaj jako mężczyzna (chociaż w Piśmie pojawia się także kobiecy obraz Boga − jako artykulacja Bożej miłości, opieki, współczucia i bliskiej przyjaźni). Bóg łączy w sobie męskość i żeńskość. Na obraz Boga stworzeni zostali zarówno mężczyzna, jak i kobieta. Mężczyzna i kobieta, choć nie są tacy sami, wobec Boga są sobie równi. Dlatego ordynacja kobiet nie jest traktowana jako weto wobec stworzenia mężczyzny i kobiety na obraz Boga, ale cząstkowa realizacja pierwotnego zamiaru Bożego i usankcjonowania Bożego planu równości stworzenia.

W ewangelicyzmie reformowanym ordynacja rozumiana jest jako u r z ą d ustanowiony przez Boga i przyjmowany przez ludzi. Choć prawdą jest, że nie każda osoba jest powołana do służby kaznodziejskiej, ordynacja dotyczy zarówno mężczyzn, jak i kobiet, i Kościół uznaje, że dla ustroju i porządku konieczny jest akt stwierdzający powierzenie danej osobie urzędu kościelnego, a jest nim właśnie ordynacja. Warunkiem ordynacji jest odpowiednie wykształcenie teologiczne i powołanie przez zbór. Kandydat na duchownego musi spełniać trzy warunki: posiadać odpowiednie cechy osobiste, powołanie i wykształcenie. Ordynacja daje wszystkim duchownym jednakowe obowiązki i prawa. Służba ordynowanego nie może istnieć bez konkretnej społeczności ludzi i bez powierzenia mu jej przez cały Kościół. Oznacza to, iż ordynowany − chociaż za sposób i zasięg swej służby jest odpowiedzialny w pierwszym rzędzie przed samym Jezusem Chrystusem − musi być świadomy, że odpowiedzialność ta jest połączona z odpowiedzialnością wobec wspólnoty wierzących. Ordynowana osoba nie posiada „władzy", lecz mandat powierzony jej przez Boga (powołanie), przyjęty i powierzony przez Kościół (ordynacja).

Jej praca jest służbą, co zostało podkreślone w określeniu z czasów Reformacji: duchowny to *minister Verbi Divini* − sługa Słowa Bożego.

Rys historyczny

Statystyka dotycząca ordynacji kobiet w rodzinie Kościołów reformowanych, będącej prekursorem w dziedzinie ordynacji kobiet w świecie nowożytnym

W dziejach ewangelicyzmu reformowanego pierwszą jaskółką zapowiadającą ordynację kobiet było wydarzenie sprzed 250 lat. Wówczas to, w 1758 roku, Bracia Morawscy w Herrnhut (Niemcy) ordynowali czternaście „sióstr", które otrzymały prawo zwiastowania Słowa kobietom.

Sto lat później, w 1853 roku, w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej w byłym Kościele Kongregacjonalnym (dziś Zjednoczony Kościół Chrystusa − United Church of Christ) została ordynowana pierwsza kobieta, Antoinette Brown. Czterdzieści lat później (1889) zaczęli ordynować kobiety także amerykańscy baptyści, tzw. Disciples of Christ (Cumberland Presbyterian Chuch). Fakt, że pierwsze ordynacje kobiet w XIX wieku były związane z abolicjonizmem (ruchem mającym na celu zniesienie niewolnictwa), nie był przypadkiem. Odważyły się na to ryzykowne posunięcie te zbory, które w sprawach życia duchowego nie podlegają autorytetowi Kościoła czy państwa, lecz tylko autorytetowi Chrystusa. Można przypuszczać, że właśnie na tej podstawie zrodziło się postanowienie powoływania do służby duchowej także kobiet.

I tak, w XIX wieku te dwa wyżej wymienione Kościoły w Stanach umożliwiły ordynację kobietom. W XX wieku większa liczba kobiet zaczęła studiować teologię, pragnąc poświęcić się duchowej opiece nad zborem. W I połowie XX wieku[1] ordynację kobiet umoż-

[1] Na podstawie danych z 1998 roku zawartych w dokumencie *The ordination of women in WARC member churches*, "Reformed World" 49 (1999) nr 1−2.

liwiło dwadzieścia Kościołów w czternastu krajach. W kolejności chronologicznej były to: w **Wielkiej Brytanii** − The Congregational Federation (1902), Union of Welsh Independents (1925), Scottish Congregational Church (1928), United Free Church of Scotland (1929); w **Australii** − The Congregational Federation of Australia (1917); w **Holandii** – Remonstrant Brotherhood (1921), we **Francji** – Reformed Church of Alsace and Lorraine (1930); w **Japonii** – Church of Christ in Japan (1930); w **Indonezji** − Protestant Church in Indonesia (1934), Evangelical Church in Kalimantan (1935); w **Kanadzie** (1936); w **Algierii** – Protestant Church of Algeria (1945); w **Singapurze** − Protestant Church in Singapore (1945); w **USA** − Cumberland Presbyterian Church in America (1945); w **Rumunii** – Reformed Church in Romania (Cluj i Oradea, 1950); w **Szwecji** – The Mission Covenant Church of Sweden (1950); w **Liberii** – Presbytery of Liberia (1950); na **Tajwanie** – The Presbyterian Church in Taiwan (1950).

W tym czasie w Czechach do ordynacji kobiet przystępował Czeskobraterski Kościół Ewangelicki. Pierwsza propozycja wprowadzenia w urząd duchowny kobiet pojawiła się tam w roku 1923. W roku 1935 synod przyniósł częściowe rozwiązanie tego problemu. Wówczas Komisja Teologiczna zapytana o to, czy Kościół może dopuścić kobiety do ordynacji, wyznała, iż „Kościół nie może pozwolić na to, by kobiety rościły sobie prawo do jakiegokolwiek urzędu w Kościele. Nikt, nawet mężczyźni, nie mają do tego prawa. Nikt nie ma naturalnego prawa, które by w Kościele upoważniało do służby Słowa czy innych funkcji". Jednocześnie Komisja była zdania, że „tak jak Kościół pozwala mężczyznom spełniać funkcje duchownych, tak nie ma prawa odmawiać tego kobietom". Synod zabronił wówczas jedynie tego, by kobiety samodzielnie prowadziły zbory. Ostateczne rozstrzygnięcie o niewykluczaniu kobiet z ordynacji i nieograniczaniu pod żadnym względem ich służby duchowej zapadło już po II wojnie światowej, w roku 1953. Decyzja ta wypływała wyłącznie z opinii biblijno-teologicznych. Kwestie pozateologiczne uważano za drugorzędne i nie podejmowano ich w dyskusjach.

Niemniej nie zawsze tak było. Choć na posiedzeniach Komisji Wiary i Ustroju Światowej Rady Kościołów w Louvain (Belgia) w roku 1971 twierdzono jeszcze, że dla większości Kościołów sporna kwestia ordynacji kobiet jest sprawą ustroju, a nie nauczania, to jednak podczas dalszych rozmów okazało się, że problem ten jest zakorzeniony bardzo głęboko i dotyka nerwu myślenia i życia Kościoła. Jest bowiem głęboko związany z tym, jak dana społeczność chrześcijańska rozumie rolę Pisma Świętego w Kościele i teologii. Z tym bowiem związane są ściśle kwestie sporne: ordynacja, sukcesja, prymat, mariologia, wynikające z określonej antropologii biblijnej.

Obecnie stale wzrasta liczba Kościołów, które ordynują kobiety. W drugiej połowie XX wieku krok ten podjęło 117 kolejnych Kościołów zrzeszonych w Światowym Aliansie Kościołów Reformowanych w kolejnych 63 krajach. W minionych latach XXI wieku dołączyły do tej listy dwa kolejne Kościoły (Kościół ewangelicko-reformowany w Polsce i Calvinist Protestant Church w RPA). A oto dane za rok 2008: kobiety są ordynowane w 140 Kościołach, a w 58 Kościołach wciąż na tę możliwość czekają. Dwie trzecie Kościołów reformowanych realizuje ordynację kobiet (WARC – Światowy Alians Kościołów Reformowanych liczy 214 kościołów w 107 krajach, należy do nich ponad 75 mln członków). Ta statystyka przedstawia się następująco:

Część świata	Afryka	Azja	Karaiby	Europa	Ameryka Łacińska	Środkowy Wschód	Ameryka Północna	Pacyfik	Łącznie
Liczba Kościołów zrzeszonych w ŚAKR	56	56	8	41	24	4	11	14	214
Liczba Kościołów ordynujących kobiety	34	40	5	32	11	–	9	9	140
Liczba Kościołów nieordynujących kobiet	20	14	–	4	11	3	1	5	58
Liczba Kościołów, z których brak danych	2	2	3	5	2	1	1	–	16

Statystyka dotycząca ordynacji kobiet w Kościele ewangelicko-reformowanym w Polsce

W 1918 roku Synod Ewangelicko-Reformowany przyznał kobietom prawo głosu na synodach Kościoła i zezwolił im na bycie wybieranymi do rad parafialnych. To był pierwszy Kościół w Rzeczpospolitej, który podjął taką decyzję.

Pierwszą delegatkę na synod Kościoła wybrano w 1922 roku (Natalia Jellinek z Łodzi). Pierwszą kobietę na urząd prezesa Konsystorza wybrano w 1961 roku (prof. Zofia Lejmbach, zmarła w 1995, sprawowała tę funkcję przez kilka kadencji).

Na początku lat osiemdziesiątych minionego wieku obecność kobiet na studiach teologicznych wymusiła rozmowy na temat zmian w prawie wewnętrznym naszego Kościoła. Publiczną dyskusję na temat ordynacji kobiet publikował w latach 1980–1986 miesięcznik „Jednota". Mimo pozytywnego stanowiska konferencji duchownych w sprawie ordynacji kobiet synod Kościoła w 1983 roku wypowiedział się „przeciwko ordynowaniu kobiet «w chwili obecnej»".

W tym okresie swoje studia na temat ordynacji kobiet w KER w Polsce zamknął pracą magisterską napisaną pod kierunkiem ks. prof. Witolda Benedyktowicza Mirosław Jelinek. Cztery kolejne synody tego Kościoła zajmowały się kwestią pracy kobiet w Kościele. Odbyło się wiele spotkań w gremiach kościelnych. Zgromadzono dużo materiałów i studiów dotyczących tej kwestii, a problem nadal nie był rozwiązany. Odpowiednia jednostka w Światowym Aliansie Kościołów Reformowanych wysłała do KER delegację z Genewy celem braterskо-siostrzanej kontroli nad sytuacją partnerstwa kobiet i mężczyzn w Kościele w Polsce. Przeprowadzono ankietę na ten temat w całym Kościele ewangelicko-reformowanym w Polsce. Dała ona wynik negatywny. Przeciwnych ordynacji kobiet było 50 proc. ankietowanych[2].

[2] 50 proc. ankietowanych było przeciwnych ordynacji kobiet, brakiem zdania zasłoniło się 9 proc. Za ordynacją kobiet opowiedziało się 41 proc. – por. „Jednota" 1 (1985), s. 18.

Dopiero synod Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP w 1991 roku przyjął znowelizowane prawo wewnętrzne, które w art. 51 zawiera następujący zapis: „Duchownym może być osoba wyznania ewangelicko-reformowanego, która po ukończeniu akademickich studiów teologicznych, odbyciu przepisanego stażu i złożeniu pierwszego egzaminu konsystorskiego została ordynowana według formy wskazanej w agendzie". Poprzedni zapis dotyczący ordynacji mówił, że „duchownym ewangelicko-reformowanym jest ten, kto […]". Słowo „osoba" otworzyło drogę do ordynacji kobiet w Kościele ewangelicko-reformowanym w Polsce.

Chociaż fakt ten stał się w Polsce wydarzeniem przełomowym[3], realizacja tego paragrafu nie była prosta. Dopiero w 2001 roku zostałam dopuszczona do egzaminu konsystorskiego. Sama ordynacja odbyła się dwa lata później, w niedzielę 14 września 2003 roku. W trakcie nabożeństwa w Zelowie aktu nałożenia rąk dokonało kilkudziesięciu obecnych duchownych obojga płci różnych wyznań ewangelickich z Polski i świata.

Do dzisiaj jestem indagowana na temat problemów, do jakich może dochodzić z powodu mojej ordynacji. Ale konflikty są wszędzie tam, gdzie są ludzie, i taka jest kolej rzeczy. Uważam, że nie należy się obawiać nieporozumień, bo są one częścią życia. Ważne jest, by zawsze wszystkie strony konfliktu miały świadomość, że pokonać je można tylko we wzajemnym poszanowaniu autonomii. A o los dialogu międzywyznaniowego jestem spokojna. Integrująca moc Ducha Świętego jest zdumiewająca w przezwyciężaniu podziałów. Nieustannie zakopuje przepaści pomiędzy Kościołami, pomiędzy mężczyznami i kobietami. Dlatego zawsze warto dawać Duchowi Chrystusa pole do działania. Warto, by w Kościele dary

[3] Należy pamiętać, że pierwsza ordynacja kobiety pastor w Polsce miała miejsce 30 lat wcześniej w 1972 roku, kiedy to Kościół ewangelicko-metodystyczny ordynował na pastora Ewę Dolej z parafii w Gliwicach (odbyło się to tuż przed jej przejściem na emeryturę). Jednak potem polscy metodyści wycofali się z ordynacji kobiet.

Ducha były rozpoznawane i respektowane u wszystkich kobiet i mężczyzn. Dopiero wtedy Duch Święty będzie traktowany poważnie, a Kościołowi i społeczeństwu umożliwi się korzystanie z całego potencjału, jakim został obdarowany także w kobietach.

Zakończę cytatem z pracy magisterskiej ks. Mirosława Jelinka: „Kościół jest dzisiaj «skazany» na to, by używać wszystkich sił i charyzmatów, które ma do dyspozycji".

Tadeusz J. Zieliński

Sprawa kobieca w wolnych Kościołach protestanckich

Wiek XX był przełomowym momentem w procesie zapewniania kobietom należnego im miejsca w życiu społecznym. Wiele z manifestowanych w tym okresie kobiecych aspiracji zostało zrealizowanych. Szereg z nich jednak wciąż czeka na urzeczywistnienie, szczególnie w krajach zapóźnionych cywilizacyjnie. Na szeroko pojętą „sprawę kobiecą" składa się wiele czynników. Należy do niej przede wszystkim towarzyszące wielu kobietom pragnienie pełnego decydowania o swoim losie i to nie jedynie w sensie prawnym, co w państwach kultury zachodniej jest stosunkowo łatwe do zagwarantowania. W dużym stopniu idzie tu przede wszystkim o uzyskanie szerokiego społecznego przyzwolenia na przysługującą kobiecie – na równi z mężczyzną – wolność kształtowania swojego życia. Przykładowo, wolność ta obejmuje: obok wyboru życia w małżeństwie – wybór życia w samotności (jako „singielka"); obok wyboru życia w małżeństwie posiadającym (biologiczne lub adoptowane) dzieci – wybór życia w małżeństwie przy rezygnacji z macierzyństwa; obok wyboru życia w małżeństwie – wybór życia w wolnym związku (w związku partnerskim). W zestawie zagadnień natury małżeńskiej rzecznicy sprawy kobiecej wskazują, że tradycyjne pytanie „kto ma być głową rodziny?" nie uwzględnia

potencjału kobiety i jej komplementarnej roli względem mężczyzny. Wreszcie, znakiem podjęcia w ramach debaty o seksualności kobiety najtrudniejszych tematów tabu jest coraz szersza rozmowa o kobiecym homoseksualizmie, który niektórzy, nieliczni wprawdzie, dyskutanci postrzegają jako przejaw pełnej niezależnej kobiecości. Kulturoznawcy i etycy zauważają, że na przełomie poprzedniego i obecnego stulecia kobiety mają wreszcie czas i komfort, by poważnie zająć się swą kondycją: mają więcej czasu, gdyż dzięki postępowi technicznemu prace domowe wykonywane są już bez bez takiego nakładu siły i czasu, jaki był potrzebny w tym zakresie w poprzednich stuleciach, a nawet dekadach; mają większy komfort, gdyż środki przeciwbólowe i inne zabezpieczenia farmakologiczne ułatwiają im radzenie sobie z uciążliwością menstruacji oraz innych przejawów kobiecej fizjologii.

Sprawa kobieca posiada doniosłą wagę na gruncie religijnym, w tym kościelnym. W różnych denominacjach chrześcijańskich toczy się coraz głębsza dyskusja oraz niejednokrotnie miały miejsce istotne fakty dotyczące udziału kobiet w zarządzaniu Kościołami, ordynacji kobiet na urząd duchowny, a także – co mniej kontrowersyjne – ich dostępu do stanowisk profesorskich w dziedzinie teologii. W dalszym wywodzie zostaną podjęte te właśnie zagadnienia w odniesieniu do wolnych Kościołów protestanckich. Po niniejszym wstępie nastąpi zwięzła prezentacja tytułowej grupy wspólnot chrześcijańskich, po czym ukazana zostanie – w dwóch aspektach – percepcja kobiet w łonie tychże wspólnot. Szczególna uwaga zostanie poświęcona kwestii ordynacji duchownej kobiet oraz miejscu kobiety w rodzinie, gdyż są to kwestie wywołujące obecnie w omawianym środowisku najwięcej kontrowersji. Na koniec zostanie sformułowanych kilka wniosków.

Wolne Kościoły protestanckie

Pojęcie „wolnych Kościołów protestanckich", względnie „wolnych Kościołów", ukształtowało się w krajach protestanckich, głów-

nie anglosaskich, w których istniała instytucja Kościołów państwowych[1]. Wspólnoty chrześcijańskie, które od schyłku XVI wieku pragnęły pozostać wierne nauce i praktyce protestantyzmu[2] bez poddawania się rygorom religii panującej, obdarzone zostały mianem „wolnych" lub „nonkonformistycznych"[3]. Przykładowo, na terenie Anglii zaliczono do nich prezbiterian, kongregacjonalistów, baptystów, kwakrów i metodystów[4]. Z upływem czasu w ten sposób zaczęły być kwalifikowane podobne społeczności religijne (w szczególności zielonoświątkowcy), przy czym charakteryzował je zestaw kilku znamion natury doktrynalnej i pobożnościowej:

1. Wysoka pozycja Biblii w życiu osobistym wiernych i życiu kościelnym, wyrażająca się w praktyce częstej i połączonej z modlitwą lektury, w stanowczym uznawaniu jej boskiego pochodzenia oraz radykalnym praktykowaniu jej zaleceń.

2. Woluntaryzm w traktowaniu zaangażowania chrześcijańskiego, rozumiany jako dobrowolność przyjęcia wiary w Jezusa Chrystusa i dobrowolność wstąpienia do Kościoła, co ściśle wiąże się z rozwiniętą w tym środowisku koncepcją nawrócenia i nowo narodzenia jako jednorazowego doświadczenia, zasadniczo zmieniającego kierunek życia człowieka: od grzechu do pobożności, od niewiary do wiary. Wolontaryzm ów znajduje także wyraz w postulacie rozdziału religii i państwa.

3. Misyjność pojmowana jako obowiązek wszystkich wiernych w zakresie ustawicznego głoszenia Ewangelii i nawracania do Boga maksymalnej liczby ludzi.

---

[1] E. Geldbach, *Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung*, wyd. 2, Göttingen 2005, s. 20n; H. Townsend, *The Claims of the Free Churches*, London 1949, s. 51n; G. Westin, *Geschichte des Freikirchentums*, wyd. 2, Kassel 1958, *passim*.

[2] Ujmowanej już to na sposób przyjęty w anglosaskim purytanizmie, już to na sposób właściwy niemieckiemu pietyzmowi.

[3] *Nonconformity*, [w:] *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, red. F. L. Cross, E. A. Livingstone, Oxford – New York 1990, s. 979.

[4] H. Davies, *The English Free Churches*, Oxford 1963, s. 14n.

4. Dystansowanie się wobec praktyki chrześcijaństwa określanej mianem „wysoko kościelnej", w tym od hierarchicznego ustroju kościelnego oraz ustalonej i rozbudowanej liturgii. Stąd wywodziła się niechęć do zbliżenia z Kościołami pielęgnującymi wskazane tradycje, a zwłaszcza z Kościołem katolickim uznawanym za najbardziej radykalnego ich strażnika.

Wiele elementów zarysowanej wyżej specyfiki wolnych Kościołów podlegało na przestrzeni kolejnych stuleci różnego rodzaju wyzwaniom i przekształceniom. W wielu tego rodzaju Kościołach zmieniła się percepcja Pisma Świętego, a to z uwagi na przyjęcie ustaleń naukowych badań biblijnych; zmienił się stosunek do aktywności misyjnej, gdyż wyrzeczono się zachowań o charakterze prozelityzującym, weryfikacji poddany został również stosunek do Kościołów tradycyjnych, co było efektem rozwoju ruchu ekumenicznego, którego *nota bene* wolne Kościoły protestanckie były prekursorami[5].

Odchodzenie przez najstarsze wolne Kościoły od ich wczesnego paradygmatu teologicznego i praktycznego ustalonego na przestrzeni XVII–XIX stulecia sprawiło, iż w XX wieku wiele z nich za sprawą fundamentalizmu protestanckiego (jako zjawiska kulturowego zapoczątkowanego w USA po pierwszej wojnie światowej) uzyskało nową tożsamość, określaną mianem ewangelikalnej[6]. Ewangelikalizm jest odmianą duchowości (pobożności) chrześcijańskiej, powstałą na gruncie protestantyzmu, a zwłaszcza wolnych Kościołów, a jej znaczące pierwiastki są obecne także poza protestanckim kręgiem. Dystansuje się ona zwykle od religijności przyjętej, począwszy od XIX stulecia, przez część wolnych Kościołów, opowiadających się za krytycznymi studiami nad Biblią, postawą prokulturową i eku-

[5] Zob. K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 25n.

[6] Wielu badaczy tego zjawiska jego początki dostrzega w XVI-wiecznym anabaptyzmie, a nawet u waldensów. Jednakże współczesny ewangelikalizm (zwany także neoewangelikalizmem) ukonstytuowany został przez wpływy purytańskie, pietystyczne i fundamentalistyczne.

menizmem. Dlatego też konserwatywne i przeciwne irenizmowi chrześcijańskiemu wolne Kościoły zaczęły stosować do siebie nazwę „Kościoły ewangelikalne”[7]. Wspólnoty te wszakże różnią się niekiedy znacząco między sobą. Część z nich w warunkach społeczeństwa globalnego i informacyjnego przechodzi głęboką ewolucję, dopuszczając w swoim łonie pluralizm teologiczny i pobożnościowy, otwierając się na współpracę z innymi tradycjami chrześcijańskimi i wchodząc w dialog ze współczesną kulturą[8].

Ordynacja kobiet w wolnych Kościołach

Historycznie rzecz biorąc, wolne Kościoły były pierwszymi wspólnotami w łonie nowożytnego chrześcijaństwa, które wprowadziły ordynację kobiet[9]. Podglebie tej praktyki, a zarazem jej uzasadnienie stanowiła przyjęta w tych wspólnotach radykalnie pojmowana zasada powszechnego kapłaństwa wszystkich chrześcijan[10]. Jeden z argumentów za dopuszczeniem pań do urzędu kościelnego opierał się na przekonaniu, iż skoro misyjne głoszenie Słowa Bożego – godność najwyższego rzędu – powierzone jest wszystkim wyznawcom Chrystusa, w tym także kobietom, to jak się zdaje nic nie stoi na przeszkodzie, by pełniły one inne funkcje w Kościele. W XIX wieku szereg denominacji z tego kręgu w USA rozpoczęło

[7] Trzeba zaznaczyć, iż poza Kościołami ewangelikalnymi istnieją znaczące środowiska ewangelikalne w innych Kościołach. W opinii niektórych specjalistów można nawet mówić o nurcie ewangelikalnym w Kościele katolickim i Kościołach prawosławnych.

[8] Inicjatywą, którą można wskazać jako mocne potwierdzenie tej tendencji, jest Global Christian Forum, skupiające przedstawicieli Kościołów przynależących do Światowej Rady Kościołów, Kościoła katolickiego, Kościołów prawosławnych spoza ŚRK oraz licznych Kościołów ewangelikalnych, w tym pentekostalnych. Zob. www.globalchristianforum.com.

[9] W opisywanych wspólnotach nie używa się zwykle określenia „święcenia” kobiet, gdyż nie występuje tam – podobnie jak w całym protestantyzmie – pojęcie kapłaństwa hierarchicznego (ministerialnego).

[10] Por. F. B. Edge, *The Doctrine of the Laity*, Nashville Tenn. 1985.

powierzanie urzędu kościelnego (pastorskiego) kobietom. Jak podaje Mark Chaves, w 1853 roku uczynili to kongregacjonaliści, w 1888 r. uczniowie Chrystusa, w 1895 r. Krajowa Konwencja Baptystyczna (National Baptist Convention) i Uświęceniowy Kościół Pentekostalny (Pentecostal Holiness Church), w 1898 r. Afrykański Metodystyczny Kościół Episkopalny[11]. Wayne Grudem wskazuje także na precedensowe ordynacje kobiet w Armii Zbawienia (1865) i w zbliżonej do metodyzmu wspólnocie tzw. zjednoczonych braci (1889)[12].

Na początku XXI wieku ordynacja kobiet jest znacznie rozpowszechniona w wolnych Kościołach o najdłuższej tradycji, zwłaszcza zaś w metodyzmie, mennonityzmie i baptyzmie[13]. Praktykuje ją także wiele wspólnot należących do Międzynarodowej Federacji Wolnych Kościołów Ewangelikalnych, na czele z ważnym w USA Evangelical Free Church of America. Pośród znaczących społeczności o względnie krótkiej historii kobiety ordynują zwłaszcza liczne, lecz nie wszystkie, Kościoły zielonoświątkowe (pentekostalne), co przypisać można zwłaszcza przyjętej tam teologii charyzmatów, rozdzielanych przez Ducha niezależnie od płci. Silna w XX wieku w wolnych Kościołach tendencja powierzania kobietom urzędu kościelnego została poważnie spowolniona, a nawet zahamowana w tych denominacjach anglosaskich, które w dwóch ostatnich dekadach dwudziestego stulecia przyjęły zdecydowanie konserwatywny kurs w doktrynie i praktyce kościelnej. Znamiennym przykładem tego zjawiska były wydarzenia w Południowej Konwencji

---

[11] M. Chaves, *Ordaining Women. Culture and Conflict in Religious Organizations*, Cambridge 1997, s. 16.

[12] W. Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth*, Sisters Ore. 2004, s. 458. Należy zaznaczyć, że wcześniej niż wszystkie wymienione wyżej denominacje funkcje kościelne powierzali kobietom kwakrzy i unitarianie. Wspólnot tych jednak najczęściej nie identyfikuje się z wolnymi Kościołami ze względu na negowanie przez nie dogmatu trynitarnego i chrystologicznego.

[13] E. M. Howe, *Women, Ordination of*, [w:] *Evangelical Dictionary of Theology*, red. W. A. Elwell, Grand Rapids Mich. 1989, s. 1182. Jednakże wśród baptystów toczy się intensywny spór w tej sprawie, do czego przyjdzie nam jeszcze nawiązać.

Baptystycznej (Southern Baptist Convention, SBC), największym Kościele protestanckim USA. W połowie lat 80. ubiegłego stulecia kierownictwo tej denominacji znalazło się w rękach duchownych i świeckich dystansujących się od umiarkowanego (czy postrzeganego przez niektórych jako liberalny) stylu swoich poprzedników[14]. Pośród celów stawianych sobie przez nowych przywódców było usunięcie kobiet-pastorów, ordynowanych w zborach (parafiach) Konwencji od lat 60. XX wieku[15]. Jednym z kroków prowadzących do realizacji tego celu była zmiana akcentów w prezentowaniu pozycji kobiety w Kościele, ze wskazaniem, iż powinna być ona poddana autorytetowi mężczyzny (patriarchalizm). Innym krokiem były działania prowadzące do osłabiania pozycji kobiet w instytucjach kształcenia teologicznego. W czołowych seminariach teologicznych Konwencji pozbawiano katedr panie zajmujące się wykładaniem przedmiotów czysto teologicznych (np. biblistyka, dogmatyka, teologia pastoralna), relegując je z grona profesorskiego lub powierzając przedmioty o pozycji drugorzędnej względem głównego nurtu wykładu teologii. W konsekwencji tych działań struktury denominacyjne wywierały na zbory nacisk, by porzucały praktykę ordynacji kobiet, a nawet zwalniały z funkcji pastorskich panie już je pełniące. Działania te przyniosły znaczący efekt. Mimo to, głównie ze względu na autonomię lokalnych zborów baptystycznych, w SBC w pewnej liczbie kongregacji służą kobiety-pastorki. Ich interesy reprezentuje organizacja Baptist Women in Ministry[16].

Polskie wolne Kościoły odznaczają się co do zasady na tle swych zagranicznych odpowiedników stanowczym konserwatyzmem. Poza metodystami, a ostatnio także mniejszymi wspólnotami penteko-

[14] Zob. J. C. Hefley, *The Conservative Resurgence in the Southern Baptist Convention*, Hannibal Mo. 1991, *passim*.

[15] Na temat początków ordynacji kobiet w SBC zob. L. McBeth, *Women in Baptist Life*, Nashville Tenn. 1979, s. 153nn.

[16] Zob. www.bwim.info.

stalnymi[17], ich stosunek do ordynacji kobiet jest negatywny[18]. Nie można jednak uznać, iż zagadnienie to jest nieobecne w dyskusji prowadzonej we wskazanym kręgu religijnym. W 2005 r. Krajowa Konferencja Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP dokonała zmian w Zasadniczym Prawie Wewnętrznym Kościoła, mających na celu uchylenie przepisów dopuszczających możliwość ordynacji pastorskiej osoby innej płci niż męska[19]. W gronie członków Kościoła Baptystycznego pojawiły się głosy, iż było to działanie członków Konferencji obawiających się wykorzystania liberalnych przepisów do przeprowadzenia ordynacji kobiet.

Niezależnie od wskazanego sprzeciwu wobec ordynacji duchownej w wolnych Kościołach protestanckich w Polsce kobiety posiadają prawo zasiadania w radach zarządzających zborami (tak np. w Kościele Baptystycznym[20]), są delegatami do ogólnodenominacyjnych gremiów synodalnych (posiadających w kilku Kościołach status najwyższej władzy uchwałodawczej), posiadają

---

[17] Kobiety odgrywają wiodące role przywódcze w takich lokalnych wspólnotach zielonoświątkowych, jak Kościół Chrześcijański „Wieczernik" w Kielcach i Kościół Chrześcijański w Świdniku. Więcej na temat tych społeczności: M. Libiszowska-Żółtkowska, *Kościoły i związki wyznaniowe w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 2001, s. 72–74.

[18] Kościół Metodystyczny w Polsce pierwszej ordynacji kobiety dokonał w 1972 roku. Dotyczyła ona pani Ewy Dolej z parafii w Gliwicach. Sprawa ta była podnoszona zwłaszcza w kontekście dokonanej w 2003 r. ordynacji ks. Wiery Jelinek w Kościele Ewangelicko-Reformowanym w RP, traktowanej powszechnie jako pierwsza ordynacja kobiety w protestantyzmie polskim. Zob. „Jednota" 2003 nr 10, s. 5–8.

[19] Zob. J. Dąbrowska-Patalon, *Ani Greka, ani Żyda…*, „Słowo Prawdy" [dalej: SP] 2006 nr 6, s. 21–25; L. Seredyńska, *A dlaczego nie kobiety?*, SP 2006 nr 4, s. 29–30; W. Tasak, *Kobiety w Kościele – co na to Biblia?*, SP 2006 nr 7–8, s. 20–23; tenże, *Kobieta za kazalnicą? A dlaczego nie?*, tamże, s. 24–26; M. Wichary, *O ordynacji kobiet szerzej*, tamże, s. 16–19.

[20] Odnotować wszakże należy silną w niektórych zborach praktykę zastępowania rad zborowych „radami starszych", co jest sposobem stawiania tamy członkostwu kobiet w kolegium zarządzającym zborem i zarazem jest niezgodne z prawem kościelnym.

własne struktury zrzeszające kobiety na szczeblu lokalnego życia kościelnego (np. koła kobiet w zborach baptystycznych) i na szczeblu ogólnopolskim (np. Służba Kobiet w KChB). Nieodłączną częścią powszedniego życia kościelnego w omawianych wspólnotach jest publiczna modlitwa kobiet w trakcie nabożeństw i występowanie przez nie w trakcie nabożeństw z wypowiedziami, które choć nie są kazaniami, to jednak są do nich niejednokrotnie pod względem treściowym zbliżone.

Kobieta a rodzina i seksualność w perspektywie wolnokościelnej

Ranga małżeństwa

Zagadnieniom małżeństwa i życia rodzinnego wolne Kościoły poświęcają tradycyjnie dużo uwagi. Najpewniej wynika to z biblizmu tych wspólnot, czyli woli praktycznego odwzorowywania postaw i wartości przedstawianych na kartach Pisma Świętego. Można przyjąć, że w ostatnich dekadach omawiane środowisko podkreśla doniosłość życia małżeńskiego i rodzinnego w sposób szczególny. Wiele wskazuje na to, że dzieje się to pod wpływem zmian społeczno-kulturowych, które niekiedy kwestionują tradycyjne paradygmaty małżeństwa i rodziny. Kościoły wolne reprezentujące etos konserwatywny zabiegają zatem o utrzymanie tradycyjnych wzorców zachowań w tym względzie.

Istnieją powody, by stwierdzić, iż w środowisku wolnokościelnym można spotkać często swoisty kult etosu małżeńskiego[21]. Przez to pojęcie należy rozumieć notoryczne akcentowanie znaczenia życia w związku małżeńskim jako optymalnego sposobu realizacji powołania chrześcijańskiego. W konsekwencji dochodzi tam nierzadko do nieformalnej deprecjacji stylu życia polegającego na rozmyślnej

[21] R. McQuilkin, *An Introduction to Biblical Ethics*, Wheaton Il. 1995, s. 187n.

rezygnacji przez osobę dorosłą z wchodzenia w relację małżeńską[22]. Dowodzi tego okoliczność, iż w większości polskich zborów ewangelikalnych duchowny nie posiadający żony traktowany jest nieufnie i w związku z tym nie ma szans na objęcie funkcji pastora. W mocno konserwatywnych środowiskach życie w celibacie może być postrzegane jako obciążenie, a nawet pewnego rodzaju defekt, utrudniający pełnienie znaczących ról w życiu kościelnym. Dotyczy to jednak głównie mężczyzn, gdyż na przestrzeni dziejów wolnych Kościołów istotną rolę odgrywały w nich żyjące w samotności kobiety. Organizowały one przedsięwzięcia misyjne, charytatywne, zajmowały się administrowaniem sprawami kościelnymi. Wiele misjonarek prowadzących działalność ewangelizacyjną w krajach oddalonych od ich stron ojczystych trwało w stanie panieńskim[23]. W Kościołach o proweniencji anglosaskiej autorytet kobiet o takim statusie był wysoki. Stanowi to podłoże dla obserwowanej obecnie coraz większej akceptacji dla „singielek" w innych krajach, w tym takich jak Polska.

Pozycja kobiety wobec mężczyzny w związku małżeńskim

Konserwatywno-chrześcijański model małżeństwa nacechowany jest zwykle bardziej lub mniej stanowczym patriarchalizmem[24]. W zależności od swojego ogólnego zabarwienia etycznego wolne Kościoły określają pożądany kształt relacji między mężem a żoną. O ile w Europie Zachodniej wspólnoty tego typu zwykle zaznaczają potrzebę partnerstwa między małżonkami, to np. w krajach afrykańskich czy słowiańskich mężczyźnie przypisuje się w małżeństwie prawo do silniejszej niż kobieta pozycji. Swoisty nawrót

[22] Jednocześnie negatywną ocenę moralną zyskują konkubinaty oraz różne postaci związków homoseksualnych.

[23] M. Kraft, *Women in Mission*, [w:] *Evangelical Dictionary of World Missions*, red. A. Scott Moreau, Grand Rapids – Carlisle 2000, s. 1020–1023.

[24] R. C. Kroeger, C. C. Kroeger, *Women in the Church*, [w:] *Evangelical Dictionary of Theology*, dz. cyt., s. 1183; E. Storkey, *What's Right with Feminism*, London 1985, *passim*.

do dawnych zwyczajów w tym względzie dokonywał się w ostatnich dwóch dekadach w Ameryce Północnej. Najprawdopodobniej pod wpływem liberalizacji obyczajowości ogółu tamtejszych społeczeństw środowiska ewangelikalne, a tym bardziej fundamentalistyczne, mające aspiracje kontestacyjne, akcentowały model żony podporządkowanej (podległej, uległej) mężowi[25]. Ruchy zrzeszające mężczyzn, takie jak Promise Keepers (Dotrzymujący Obietnicy), nierzadko odwołujące się do argumentacji o charakterze seksistowskim, promowały w wolnych Kościołach ideę przywództwa męża w rodzinie, relegującą kobietę do pozycji wyzbytej własnych aspiracji opiekunki ogniska domowego. Jednym z wyrazów opisywanej tendencji było dokonanie w 2000 r. w głównej formule doktrynalnej obowiązującej w Południowej Konwencji Baptystycznej zmiany w artykule dotyczącym życia rodzinnego. Artykuł XVIII konfesji pt. *Baptist Faith and Message* stwierdza odtąd m.in., iż „żona ma być pokornie uległa względem służebnego przywództwa sprawowanego przez jej męża, tak jak Kościół chętnie poddaje się panowaniu Chrystusa"[26]. Opisywane podejście nie zyskało jednak prawa obywatelstwa w większości omawianych wspólnot religijnych, a dostrzegalna na początku XXI wieku zmiana aury społecznej, sprzyjająca m.in harmonijnej koegzystancji płci, osłabia impet działań służących promowaniu zasygnalizowanych koncepcji.

[25] Tamże, s. 1184.

[26] Tekst po zmianach brzmi w oryginale następująco: "The husband and wife are of equal worth before God, since both are created in God's image. The marriage relationship models the way God relates to his people. A husband is to love his wife as Christ loved the church. He has the God-given responsibility to provide for, to protect, and to lead his family. A wife is to submit herself graciously to the servant leadership of her husband even as the church willingly submits to the headship of Christ. She, being in the image of God as is her husband and thus equal to him, has the God-given responsibility to respect her husband and to serve as his helper in managing the household and nurturing the next generation".

Regulacja poczęć

Sprawą dla kobiet szczególnie istotną jest stosunek ich środowiska światopoglądowego, względnie religijnego, do regulacji poczęć. Wolne Kościoły zwykle przestrzegają właściwej całemu protestantyzmowi zasady respektowania szerokiej autonomii indywidualnego sumienia w kwestiach z zakresu życia seksualnego[27]. Ramy niniejszych rozważań nie pozwalają na szersze zajęcie się związanym z tą problematyką zespołem zagadnień. Niech wystarczy zaznaczenie, iż generalnie rzecz biorąc środowiska wolnokościelne dopuszczają stosowanie środków antykoncepcyjnych, z wyjątkiem wczesnoporonnych. Najczęściej też są zdecydowanymi przeciwnikami aborcji, co upodabnia ich stanowisko do postawy Kościoła katolickiego w tym względzie[28].

Dzietność małżeństw osób przynależących do wolnych Kościołów kształtuje się podobnie jak w społeczeństwach, w których one żyją. Na gruncie polskim dominuje model rodziny 2 plus 2, choć nierzadko zdarza się model 2 plus 1. W kręgach ewangelikalnych w Polsce toczy się dyskusja na temat zapłodnienia *in vitro*, co ma także związek z faktem, iż bezpłodność dotyka w tym kręgu obecnie więcej małżeństw niż w dekadach poprzednich.

Homoseksualizm kobiecy

Wolne Kościoły jako wspólnoty chrześcijańskie, w większości konserwatywne pod względem etycznym, zwykle postrzegają praktykę homoseksualną (w tym homoseksualizm kobiecy) jako niedopuszczalny styl życia[29]. Mimo to w środowisku tym istnieje

---

[27] J. Stott, *Issues Facing Christians Today*, London 1990, s. 254–284.

[28] Konstatacja ta często pojawia się zwłaszcza w dokumentach dialogu ewangelikalno-katolickiego – *Evangelicals and Catholics Together. Toward a Common Mission*, red. C. Colson, R. J. Neuhaus, Dallas-London 1995, passim.

[29] R. E. O. White, *Homosexuality*, [w:] *Evangelical Dictionary of Theology*, dz. cyt., s. 528–530.

zróżnicowanie stosunku wobec tego zagadnienia. Niejednokrotnie poszczególne zbory należące do jednej denominacji mogą doń podchodzić na rozmaite sposoby. Z uwagi na złożoność problemu homoseksualnego (w tym i wątpliwość, czy homoseksualizm jest zjawiskiem wrodzonym czy nabytym) znaczna liczba zborów wolnokościelnych w świecie zachodnim przyjmuje postawy inne niż całościowa negacja tej orientacji seksualnej[30]. Postawy tego rodzaju schematycznie mieszczą się w dwóch grupach, określonych w języku angielskim następująco: 1) *welcoming but not affirming* (przyjmujemy, lecz nie afirmujemy); ta postawa oznacza, iż zbór ją deklarujący przyjmuje do swego grona członkowskiego osoby orientacji homoseksualnej, lecz nie wyraża zgody na uprawianie przez nie praktyk homoseksualnych; 2) *welcoming but affirming* (przyjmujemy i afirmujemy); ta postawa idzie dalej, zakłada bowiem zgodę zarówno na członkostwo homoseksualistów w zborze, jak i na praktykowanie homoseksualnego stylu życia, w tym pożycie seksualne. Gdyby próbować określić proporcje statystyczne stosunku środowisk wolnokościelnych do opisywanego zjawiska, to można by przyjąć, iż postawę *welcoming but not affirming* prezentuje zdecydowana większość wspólnot (może nawet aż 70 proc.), postawę stanowczo niechętną czy nawet wrogą (homofobiczną) około jedna czwarta ich ogółu, zaś podejście *welcoming but affirming* reprezentuje nikła, bo najwyżej kilkuprocentowa, grupa zborów. W Polsce te proporcje są inne, z przewagą postawy niechętnej, przy braku podejścia *welcoming but affirming*. Wyrazem napięć powstających na tym tle w środowiskach ewangelikalnych i fundamentalistycznych jest zarzut skierowany przez Południową Konwencję Baptystyczną pod adresem Światowego Aliansu Baptystycznego (Baptist World Alliance), organizacji skupiającej przytłaczającą część środowiska baptystycznego, jakoby Alians odnosił się aprobująco do denomi-

[30] Zob. D. H. Field, *Homosexuality*, [w:] *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, red. D. J. Atkinson, D. H. Field, Leicester – Downers Grove 1995, s. 450−454.

nacji baptystycznych zachowujących otwartą postawę wobec homoseksualizmu. Zarzut ten, obok szeregu innych, był podstawą zrzeczenia się przez SBC w 2004 r. członkostwa w Aliansie[31].

Konkluzje

1. W kwestii kobiecej, tak jak i w obszarze innych zagadnień etycznych, w wolnych Kościołach protestanckich dominują podejścia, które można określić mianem konserwatywnych i tradycjonalistycznych. Pod tym względem większość wskazanych wspólnot odstaje od Kościołów protestanckich głównego nurtu (ang. *mainline*), które – w zależności od punktu widzenia – można określić mianem liberalnych, awangardowych lub umiarkowanych. Postawy tradycyjne, często inspirowane treściami Biblii, są w konserwatywnych wolnych Kościołach postrzegane jako gwarant autentycznej kobiecości.

2. Niezależnie od obecnego w wolnych Kościołach – jak to nazwaliśmy – kultu małżeństwa, rodzinności, ojcostwa, macierzyństwa, a nierzadko i dużej dzietności, członkom tych wspólnot pozostawia się zwykle dość dużo swobody dla wyborów sumienia w sprawie regulacji poczęć i wyboru drogi życiowej. Wyrazem tej wolności w przypadku mniejszościowej grupy omawianych Kościołów jest praktyka ordynacji kobiet.

3. Stanowisko wolnych Kościołów wobec poszczególnych aspektów sprawy kobiecej podlega obecnie wyraźnie dostrzegalnej ewolucji w dwóch kierunkach:

a) w kierunku liberalizacji, co następuje po przeszło dwóch dekadach dominacji podejść tradycjonalistycznych, głównie w USA. Warto odnotować, iż mimo formalnych deklaracji popierania konserwatywnego zestawu wartości ewangelikalni chrześcijanie w Stanach Zjednoczonych są grupą społeczną o największym odsetku rozwodów;

---

[31] *Południowa Konwencja Baptystyczna – wystąpienie ze Światowego Związku Baptystycznego*, SP 2004 nr 9, s. 31.

b) w kierunku hermetyzacji („gettoizacji") środowiska o nastawieniu fundamentalistycznym, co powoduje jego zamykanie się we własnej subkulturze religijnej. Wydaje się, że dotyczy to jednak mniejszości w łonie środowiska wolnokościelnego.

Omawiana dwukierunkowa ewolucja upodabnia sytuację w wolnych Kościołach protestanckich do tendencji występujących w pozostałych nurtach chrystianizmu.

ks. Tomasz M. Daniel Mames

Wybrane zagadnienia z teologii kobiety w mariawityzmie

Kościół mariawitów jest jedyną polską wspólnotą, która swoją tożsamość czerpie z objawień, jakie otrzymała kobieta – matka Maria Franciszka Kozłowska. Mówić ściślej, Kościół mariawitów jest Kościołem zreformowanym przez kobietę, która nakreśliła – na podstawie otrzymanych objawień – istotę reformy Kościoła zachodniego[1]. Objawienia Dzieła Wielkiego Miłosierdzia stanowią zarazem punkt wyjścia dla teologii św. Marii Franciszki oraz teologów i teolożek mariawickich[2].

Mając na uwadze fakt, że źródło teologii feministycznej tkwi w przeświadczeniu o dyskryminacji kobiet w Kościele, należałoby

---

[1] Choć w 2006 roku Kościoły mariawickie obchodziły stulecie swego istnienia, to w sensie eklezjologicznym należałoby raczej mówić o stuleciu reformacji mariawickiej. Kościół mariawitów bowiem zawsze uważał się za tę część Kościoła rzymskokatolickiego (a co za tym idzie i Kościoła powszechnego), która przyjęła objawienia Dzieła Wielkiego Miłosierdzia.

[2] Obecność teolożek jest raczej domeną felicjanowskiego nurtu w mariawityzmie (Kościoła Katolickiego Mariawitów). Ponieważ podjęcie zagadnienia kwestii kobiecych w mariawityzmie płockim, jak i felicjanowskim w jednym artykule jest niezwykle trudne, uznałem za stosowne ograniczyć się do analizy zagadnień teologii kobiety w Kościele Starokatolickim Mariawitów. Tym samym konieczne stało się przeformułowanie tematu referatu wygłoszonego podczas konferencji.

szczegółowo pokazać, na czym owa dyskryminacja polega lub − innymi słowy – określić drogę wyzwolenia kobiet ze stanu podrzędności względem mężczyzn ku współuczestnictwu w doświadczaniu Mistycznego Ciała Chrystusa. Ale to nie wszystko. W teologii feministycznej „bardziej chodzi o dostrzeżenie kobiety i mężczyzny jako równych sobie w teologii i w życiu. Teologia ta pozwala od innej strony spojrzeć na Biblię i chrześcijaństwo, uwzględniając w nich człowieka niezależnie od jego płci”[3]. Właśnie ten wymiar refleksji feministycznej jest najbardziej artykułowany w teologii mariawickiej. Marginalną sprawą jest kwestia teologicznej emancypacji kobiet czy próba demaskulinizacji dogmatu trynitologicznego. Oczywiście teolodzy mariawiccy dochodzą do argumentacji przemawiającej np. za dopuszczeniem kobiet do funkcji liturgów czy − w przypadku mariawitów felicjanowskich – do odkrycia żeńskiego pierwiastka w Bogu, jednak punktem wyjścia refleksji jest zawsze patrzenie na człowieka przez pryzmat mistyki, w której płciowość przestaje być istotna na płaszczyźnie osobowej relacji z Bogiem.

Pierwsze pytanie, jakie się nasuwa, kiedy czytamy teksty Objawień Dzieła Wielkiego Miłosierdzia, dotyczy obrazu osoby Marii Franciszki. Założycielka jest w nich ukazana jako „Matka”, „Mistrzyni”, „Wielka Grzesznica” i „Oblubienica”. Z założonym przez nią Zgromadzeniem Kapłanów Mariawitów łączą ją relacje macierzyństwa i mistrzostwa, które się nawzajem uzupełniają. Maria Franciszka nie tylko daje początek męskiej kongregacji, ale nade wszystko staje się dla kapłanów nauczycielką. Oczywiście mówimy tu o duchowym macierzyństwie, którego realizacją jest nie tylko powołanie do życia kongregacji zakonnej, ale też ciągłe przeprowadzanie kapłanów z ich życia dotychczasowego do nowego życia. Mamy więc wyraźnie nakreślony motyw nowych narodzin, w których znamienną rolę, w tym rolę matki, spełnia Maria Franciszka. To ona przyjmuje pierwszych kapłanów i stawia przed nimi fundamentalne zada-

[3] J. Koleff-Pracka, S. Rejak, *„Mężczyzną i kobietą stworzył ich…”. O pojednaniu kobiet i mężczyzn w Kościele*, www.opoka.org.pl.

nie: przemianę dotychczasowego życia. Przemiana ta – jak mówią dzisiejsze teksty przyjęcia do zgromadzenia – oznacza obumarcie w aspirancie starego człowieka i zmartwychwstanie nowego. Maria Franciszka staje się wówczas jego matką, wyprowadzającą kapłana jako nowego człowieka na świat. Bardzo dobrze widać to na przykładzie o. M. Franciszka Strumiłły czy o. M. Michała Kowalskiego, którzy włączenie do Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów traktowali jako moment przełomowy w swoim życiu, można by rzec – duchowe narodziny. Stąd też zarówno siostry mariawitki, jak i kapłani mariawici określali Założycielkę słowem o dość wyraźnym zabarwieniu sentymentalnym – Mateczka.

Założycielka ma być dla kapłanów także mistrzynią, to znaczy osobą, której zadaniem będzie nauczanie kapłanów życia zakonnego. Oznacza to nie tylko kierowanie ich formacją, ale także implikuje założenie, iż jedynie Założycielka jest zdolna poprawnie prowadzić ich w życiu zakonnym. Znamienny jest fakt, że o ile w odniesieniu do Mateczki określenie „matka" nie budziło wątpliwości (jest bowiem zgodne z wyobrażeniem kobiety jako rodzicielki), to niepokój wśród duchowieństwa wzbudzało powołanie jej przez Boga do roli mistrzyni kapłanów. Dobrze określają to słowa Mateczki, która sama widzi niestosowność w tym, żeby kapłan słuchał kobiety. Wyraźnie widać tu różnicę między statusem kobiety i statusem kapłana. Problem ten był dla Marii Franciszki dość dużą przeszkodą, skoro o jego wyjaśnienie został poproszony (prawdopodobnie przez o. M. Andrzeja Gołębiowskiego) kierownik duchowy Mateczki, o. Honorat Koźmiński. O. Honorat nie widział w tym nic niewłaściwego, a jako argumentu użył przykładu św. Franciszka i św. Klary.

Założycielka nie miała bezpośredniego wpływu na wszystkich członków zgromadzenia kapłanów, a jedynie na niektórych. Podczas konferencji duchowych przekazywała im wskazówki dotyczące zachowania reguły św. Franciszka. Ułożyła także konstytucje zakonne dla całego ruchu mariawickiego. Była zatem nie tylko matką i mistrzynią, ale i interpretatorką reguły, prawodawczynią.

W realiach ówczesnego Kościoła konstruowanie prawa czy jego interpretacja było domeną mężczyzn. Tu dystrybutorką wiedzy prawnej, interpretatorką kanonów kościelnych zostaje kobieta.

Relacje z Bogiem w objawieniach Matki Założycielki określane są za pomocą dwóch pojęć: Wielka Grzesznica i Oblubienica. Pierwsze pojęcie jest różnicujące w stosunku do osoby Maryi Panny. Bogurodzica zostaje dana w Objawieniach jako nieustająca wspomożycielka Kościoła, a także jako wzór do naśladowania dla samej Założycielki. Nie dość tego – Maria Franciszka ma być podobna do Najświętszej Maryi Panny w tym znaczeniu, że to, co Dziewica Maryja przechodziła w ciągu swego ziemskiego życia, to Założycielka ma przejść w podobieństwie. Na podstawie tej obietnicy można dostrzec osobliwe podobieństwo między Maryją Panna a Założycielką. Bogurodzica pełni znamienną rolę w Dziele Odkupienia, podobnie jak i Maria Franciszka w Dziele Miłosierdzia. O ile zatem przez Maryję przychodzi na świat Zbawienie, o tyle przez Mateczkę przychodzi na świat Miłosierdzie. Z tej racji można mówić o podobieństwie Matki Miłosierdzia – Mateczki do Matki Zbawiciela – Maryi. Maryja i jej boskie macierzyństwo jest zatem figurą osobliwego macierzyństwa Mateczki. Dotyczy to podobieństwa nie tylko w powołaniu Maryi i Mateczki, ale również w konieczności trwania w stanie łaski utwierdzającej. Innymi słowy, dotykamy w tym miejscu kwestii Niepokalanego Poczęcia Maryi Panny i niepokalaności Mateczki[4].

W refleksji teologicznej Kościoła Mariawitów można wyróżnić trzy wielkie tematy, wokół których konstruowany jest dyskurs, a są to: Eucharystia, Najświętsza Maryja Panna i Maria Franciszka. Dwa pierwsze tematy rozwijane są od początku istnienia niezależnego Kościoła. Temat trzeci, to znaczy teologia posłannictwa Założyciel-

[4] W tym miejscu jedynie sygnalizuję tę kwestię, bowiem szerzej omówiłem ją gdzie indziej. Zob. T. D. Mames, *Powszechność Zaślubin Mistycznych Rodzaju Ludzkiego z Chrystusem Panem w świetle objawień św. Marii Franciszki Kozłowskiej*, [w:] *Kondycja człowieka*, red. ks. T. Dzidek, ks. Ł. Kamykowski, Kraków 2007.

ki, konstruowany jest na bazie dwóch poprzednich i stanowi ich konsekwencję. Z jednej strony jest to egzegeza relacji Oblubieniec (tj. Chrystus) – Oblubienica (tj. Mateczka), z drugiej zaś egzegeza relacji Niepokalana (Maryja Panna) – Wielka Grzesznica (Mateczka). Charakterystyczne dla teologii mariawickiej jest przyjęcie tezy, iż powyższe relacje dotyczą nie tylko osoby Założycielki, ale mają charakter powszechny. Oznacza to, iż każdy mężczyzna i każda kobieta są wezwani przez Boga do bycia oblubieńcem i oblubienicą oraz do wejścia na drogę niepokalaną. W mariawityzmie kobieta ukazuje, jak miłować Boga i spełniać Jego wolę. Rola kobiet w mariawityzmie jest znamienna z tej racji, iż to właśnie Założycielka – kobieta − ukazała nowe przestrzenie życia mistycznego i potrafiła tak wspierać Kościół, by szerząc Dzieło Wielkiego Miłosierdzia czynił miłosierdzie każdemu bliźniemu.

Należy zauważyć, że teologia konstruowana przez abpa Michała Kowalskiego (od 1922 roku) oscylowała wokół analogii osób Maryi Panny i Marii Franciszki. Poszukuje on ontologicznej równości, a co najmniej podobieństwa, między Maryją a Założycielką, co w konsekwencji prowadzi do przeniesienia pytań o relację: Maryja Panna – Założycielka jako kobieta, na relację: Założycielka jako kobieta − siostra zakonna jako kobieta. Można przypuszczać, że miała tu zastosowanie zasada „kto może więcej, ten może i mniej". Jeżeli bowiem następuje podniesienie rodzaju kobiecego do godności Maryi Panny, a Założycielka jest podobna Bogurodzicy, to w konsekwencji podobieństwo to odbije się także na córkach Mateczki – siostrach mariawitkach. Rodzi się więc szereg pytań: jakie warunki muszą być spełnione, aby Maryja mogła być uznawana za kapłankę[5]? Czy przy zaistnieniu tych samych warunków siostry zakonne są zdolne do przyjęcia święceń kapłańskich? Czy istnieje ontologiczna różnica między mężczyzną a kobietą, która to uniemożliwia?

[5] Warto zaznaczyć, że idea *Virgo-Sacerdos* (Maryi Dziewicy-Kapłanki) nie jest obca teologii rzymskokatolickiej.

Teologia zjednoczenia rodzaju ludzkiego z Chrystusem Panem, to znaczy formacja ku Mistycznemu Małżeństwu Ludzkości z Bogiem, postawiła inny problem: czy istnieje obecnie jakościowa różnica między kobietą a mężczyzną? Bo skoro w Chrystusie stanowimy jedno, to czy owa jedność w perspektywie eschatologicznej może zaistnieć także w perspektywie doczesności? Odpowiedź na tak postawione pytanie była twierdząca. A zatem skoro nie ma jakościowej różnicy, to czy kobiety mogą być podmiotem święceń? Według arcybiskupa tak[6].

Arcybiskup Kowalski zauważa, że duchowni – mężczyźni powołani na urząd kapłański − nie sprawują Najświętszej Ofiary z taką czcią i świątobliwością, jakiej ona wymaga. Dlatego też Chrystus Pan postanowił udoskonalić i uzupełnić dotychczasowe kapłaństwo: „Postanowił udarować godnością Kapłaństwa – jak czytamy w liście pasterskim – i drugą połowę rodzaju ludzkiego, mianowicie Święte Dziewice, Jemu Samemu w miłości doskonałej poślubione"[7]. Zdaniem abpa Michała, kobiety w czasach apostolskich były święcone na diakonisy, Kościół prawosławny wiele z nich czci jako święte. Co prawda, nie ma dowodów na to, że kobiety otrzymywały święcenia prezbiteratu, ale „brak tradycji − pisze abp Kowalski

---

[6] Warto mieć na uwadze fakt, iż język ma to do siebie, że zawsze wartościuje. Mogłoby się wydawać na przykład, że określenie „istota" jest neutralne. Jednakże jedno z semiotycznych znaczeń „istoty" to – według A. Graff – „człowiek, mężczyzna po prostu". Zdaniem Autorki, w polskim życiu publicznym sympatia dla „człowieka-mężczyzny" jest powszechna. Męskość to stanowczość, konsekwencja, rozwaga, wytrwałe dążenie do celu; to także władza. Męskość ponadto jest z natury polityczna. Za Arystotelesem należałoby stwierdzić, że mężczyzna to istota polityczna. Kobiecość natomiast łączy się m.in. z cielesnością, uwodzeniem, kokieterią i seksem, uległością i potrzebą podporządkowania. Kobieta w polityce to „baba dziwo". I „choć istnieją żeńskie odpowiedniki nazw profesji, to jednak żeńskość odbiera im nieco powagi". Jednak, o ile w polityce kobieta to „dziwo", o tyle w Kościele – to „parodia". Za: A. Graff, *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym*, Warszawa 2001, s. 35.

[7] *List pasterski o. Jana Marii Michała Arcybiskupa Maryawitów o Nowem Świętych Dziewic Kapłaństwie*, „Królestwo Boże na Ziemi" 1929 nr 2.

– nie może być przeszkodą do wprowadzenia w życie kościelne tego, co nie sprzeciwia ani zasadom wiary, ani moralności chrześcijańskiej”[8]. Według niego, święcenia te mogą przynieść wiele chwały Bożej oraz pożytku doczesnego i wiecznego wiernym.

Na początku 1929 roku zwierzchnik Kościoła Mariawitów zapowiedział możliwość udzielenia święceń kapłańskich siostrom zakonnym[9]. W Wielki Czwartek tegoż roku w asyście episkopatu mariawickiego i większości kapłanów wyświęcił pierwsze kapłanki, zaś przełożonej Zgromadzenia Sióstr Mariawitek, M. Izabeli Wiłuckiej-Kowalskiej, udzielił sakry biskupiej.

Zdaniem arcybiskupa, za wprowadzeniem kapłaństwa niewiast przemawiały zarówno racje teologiczne, jak i duszpasterskie[10]. Zaskakujący wydaje się fakt, że arcybiskup mariawitów nie odwołuje się do Objawień św. Marii Franciszki Kozłowskiej, które są obok Pisma Świętego i Tradycji katolickiej podstawą egzystencji mariawityzmu. Sam jednak stwierdził, że Objawienia Mateczki nie mówią wprost o ustanowieniu niewieściego[11] kapłaństwa. Biskupka M. Beatrycze Szulgowicz słusznie zauważa, że mariawici zdawali sobie sprawę z tego, że niewiastom powołanym do służby Bożej w Dziele Miłosierdzia Bóg przeznacza jakąś szczególną rolę

[8] Tamże.

[9] *O Kapłaństwie. Czy N. Marya Panna, Matka Boża, była kapłanką?*, tamże; *O Kapłaństwie. Czy siostry nasze mogą być kapłankami?*, „Królestwo Boże na Ziemi” 1929 nr 10.

[10] Na podstawie Pisma Świętego wykazał, że kobiety w czasach apostolskich pełniły urząd diakonis. Według arcybiskupa, Chrystus nie zabronił kobietom nauczać. Ewangelia wyraźnie mówi, że niewiasty jako pierwsze rozniosły radosną wieść o Jego zmartwychwstaniu. Tym samym były niejako „apostołkami zmartwychwstania” i apostołowie najpierw im uwierzyli, a dopiero potem mogli zobaczyć żywego Pana.

[11] Pojęcie „niewiasta” w mariawityzmie nie posiada pejoratywnych konotacji. Warto przytoczyć chociażby pojęcie „niewiasty mężnej”, określające w liturgii św. Marię Franciszkę Kozłowską. Zob. graduał we mszy ku czci św. Marii Franciszki zaczerpnięty z 31 rozdziału Przypowieści Salomonowych (*Mszał Eucharystyczny dla Kapłanów Maryawitów*, Płock 1929, s. 82b).

ze względu na godność i posłannictwo ich duchowej mistrzyni i matki. Świadczyły też o tym słowa Chrystusa o mariawickich zgromadzeniach zakonnych, wyrzeczone do Mateczki w 1902 roku: „Ten jest lud Mój wybrany – Niewiasty i Mężowie – im dam moc, aby mi podbili cały świat". Arcybiskup Michał więc – konstatuje biskupka Szulgowicz – kierując się wewnętrznym oświeceniem i znakami od Boga, wprowadził w Kościele Mariawickim, gdy nadszedł ku temu odpowiedni czas, kapłaństwo niewiast, widząc w tym wypełnienie Woli Bożej[12].

Arcybiskup Kowalski uważał, że kapłaństwo nowotestamentalne jest uzupełnieniem kapłaństwa w Starym Testamencie, a teraz Bóg postanowił uzupełnić i udoskonalić to kapłaństwo, by cały rodzaj ludzki – niewiasty i mężczyźni – zanosił na Jego ołtarze Ofiarę czystą i nieskalaną[13]. Myśl o powołaniu do godności kapłańskiej drugiej połowy rodzaju ludzkiego jest wyrażona w rytuale święceń sióstr na kapłanki. Biskup konsekrator kieruje do diakonis mających dostąpić święceń prezbiteratu następujące słowa: „powołuje zaś Duch Święty na tę godność najwyższą drugą połowę rodzaju ludzkiego, to jest święte Niewiasty, dlatego aby Bóg był wszystkim we wszystkich i przez wszystkich uwielbiony"[14].

Zagadnienie dopełnienia męskiego kapłaństwa przez kapłaństwo niewiast jest przewodnim motywem obrzędów święceń sióstr zakonnych: „Kapłani mężczyźni bowiem − jak czytamy w tekście rytu konsekracji − niedostateczną chwałę oddawali Panu. […] wielu z nich, zwiedzionych przez niewiasty, zamiast chwały wyrządzali Bogu zniewagi przez niegodne sprawowanie tej Ofiary Przeczy-

---

[12] [bpka] M. Beatrycze [Szulgowicz], *Ideologia Mariawityzmu w Listach pasterskich arcybiskupa Jana Marii Michała Kowalskiego*, [w:] *Z dziejów Królestwa…*, dz. cyt., s. 142.

[13] *List Pasterski o. Jana Marii Michała Arcybiskupa Marjawitów o nowym świętych dziewic kapłaństwie*. „Królestwo Boże na Ziemi" 1929 nr 11.

[14] *Święcenia Sióstr na Dyakonise i Kapłanki oraz Konsekracya na Biskupstwo*, [w:] *Mszał Eucharystyczny…*, dz. cyt., s. 7 [dodana]. Tekst święceń ukazał się również w osobnym wydaniu: *Rytuał święceń na dyakonise i kapłanki*, Płock 1929.

stej”[15]. Dlatego też Duch Święty postanowił podnieść do godności kapłańskiej i rodzaj niewieści, aby „dopełnił tego, czego dotąd nie dostawało rodzajowi męskiemu, i przemnożył chwały Bogu, wynagradzając Mu te zniewagi, jakie Mu rodzaj męski przez niegodne sprawowanie kapłaństwa wyrządzał[16].

W praktyce kapłaństwo sióstr zakonnych, podobnie zresztą, jak i kapłaństwo męskie, podporządkowane było ustawom zakonnym. Zgodnie z nimi najwyższym przełożonym Związku Nieustającej Adoracji Ubłagania i jednocześnie najwyższym hierarchą Kościoła był minister generalny, pełniący urząd arcybiskupa. Od jego decyzji zależało udzielanie święceń oraz mianowanie na urzędy kościelne. Przed nim odpowiadała matka generalna Zgromadzenia Sióstr Mariawitek, która ustanawiała siostry na poszczególne urzędy żeńskiej kongregacji. Po udzieleniu święceń biskupich matka generalna otrzymała godność arcykapłanki, stanowiącą urząd analogiczny do urzędu arcybiskupa. Najwyraźniej chodziło tu o stworzenie paralelnej hierarchii duchownej sióstr zakonnych, stanowiącej dopełnienie hierarchii męskiej. Poprzez analogiczne urzędy – diakonis, kapłanek i biskupek oraz arcykapłanki – udziałem kobiet stała się nie tylko pełnia sakramentu kapłaństwa, ale także i pełna dostępność urzędów w Kościele. Należy jednak podkreślić, że diakonis, kapłanek i biskupek było kilkakrotnie więcej niż kleru męskiego. Taki stan rzeczy mógł wynikać z założenia, iż kapłaństwo sióstr zakonnych miało wynagradzać za zniewagi wyrządzone Bogu przez stan kapłański męski. Niemniej jednak nie oznaczało to likwidacji męskiego stanu kapłańskiego, gdyż ten nie utracił racji bytu. Z powyższego można też wnioskować, że sprawowanie kapłaństwa zostało powierzone mężczyznom i gdyby mężczyźni należycie posługiwali, nie byłaby konieczna rekapitulacja (*anakefalaiosis*) tej posługi przez kobiety. Według tej myśli kobieta staje się narzędziem odnowy i powrotu do stanu właściwego. O ile

[15] *Święcenia sióstr na Dyakonise i Kapłanki…*, dz. cyt., s. 8.

[16] Tamże.

zatem mężczyzna stał się przyczyną upadku stanu duchownego, o tyle kobieta staje się przyczyną jego odnowienia. Nietrudno dostrzec przewartościowanie roli kobiety: w dziele stworzenia kobieta (Ewa, która skusiła Adama) staje się przyczyną upadku, grzechu, a w związku z tym śmierci. W dziele odkupienia Maryja (Dziewica – Kapłanka) stała się drugą Ewą, przynosząca na świat Syna – Odkupiciela (Kapłana Nowego Przymierza), jest więc niewiastą życiodajną. Jednak grzech mężczyzny – duchownego sprawia, że zachodzi potrzeba, aby w dziele miłosierdzia kobieta − ofiarnica stała się odnowicielką kapłaństwa. Warto zwrócić uwagę na fakt, że pierwszą kobietą, która miała wynagradzać za grzechy kapłanów, była Mateczka, a wraz z nią mariawitki z chóru sióstr bogomyślnych (kontemplacyjnych)[17].

Zainteresowanie kwestią kobiecą było elementem nie tylko doktryny mariawickiej, ale również myśli społecznej. Jej odzwierciedlenie znajdujemy w czasopiśmiennictwie mariawickim oraz w organizacji życia parafii. Kobiety pełniły wówczas funkcje obdarzane społecznym szacunkiem: nauczycielek (w mariawickich ochronkach, szkołach początkowych, progimnazjum), organizatorek okolicznościowych akademii, zasilały też szeregi Żeńskiego Związku Młodzieży Mariawickiej „Templariuszka". Specjalnie dla młodzieży żeńskiej powołano czasopismo „Templariuszka" (jego redaktorką była s. Maria Kopystyńska), siostry zakonne ochroniarki natomiast tworzyły czasopismo dla dzieci „Dziecko Mateczki". Jak zauważa Małgorzata Adamczyk: „propagowany przez pisma mariawickie w dwudziestoleciu międzywojennym ideał kobiety to kobieta aktywna, działająca w najbliższej społeczności – zdecydowana, kulturalna organizatorka życia społecznego, ale też poświęcająca się rodzinie"[18].

---

[17] Siostry mariawitki dzielą się według określonych przez konstytucje zakonne zadań na trzy chóry: siostry służebne, czynne i bogomyślne.

[18] M. Adamczyk, *Kobieta w mariawityzmie*, [w:] *Kobiety i kultura religijna. Specyficzne cechy religijności kobiet w Polsce*, red. J. Hoff, Rzeszów 2006. Warto nad-

Warto zauważyć, iż według myśli teologicznej abpa Kowalskiego mariawityzm jest w ciągłej transformacji. Transformacja ta polega na przejściu od struktur typowo patriarchalnych do matriarchalnych, i to nie tylko w kontekście organizacyjnym, ale także doktrynalnym[19]. Teologia kobiety staje się integralnym elementem doktryny, wprowadzanych innowacji w nauczaniu Kościoła. Doszło więc do sytuacji, w której przeciwnicy owych innowacji, chcąc odrzucić dotychczasowe koncepcje arcybiskupa, zachwiali jednocześnie koherentnością teologii kobiety. Kiedy w 1935 roku w mariawityzmie doszło do rozłamu, refleksja teologiczna nad kobietą i kobiecością rozwinęła się w dwóch kierunkach. W nurcie płockim (Kościół Starokatolicki Mariawitów) podporządkowana została idei rewizji doktryny (recesja teologii kobiety), w nurcie felicjanowskim natomiast (Kościół Katolicki Mariawitów) była pogłębiana przez abpa Kowalskiego i jego następców (ewolucja teologii kobiety)[226].

Zaskakujące jest, że współcześnie w nurcie płockiego mariawityzmu zagadnienie refleksji teologicznej nad kobietą i kategorią kobiecości jest tematem marginalnym. W przeciwieństwie do denominacji felicjanowskiej Kościół Starokatolicki Mariawitów nie włączył elementów feministycznych do swojej doktryny. Po 1935 roku dynamika kultu Mateczki osłabła, zaś reformatorzy rewidując w tej kwestii poglądy abpa Kowalskiego, dążyli do zrekonstruowania recepcji osoby Założycielki w roku 1921. Jednocześnie rekonstrukcja ta miała stanowić element doktryny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. W dokumentach Kościoła Założycielki nie określano już jako błogosławioną. Nie stosowano wobec niej określeń, które

mienić, że praca ta zawiera dosyć ciekawą interpretację roli Założycielki w społeczności mariawickiej.

[19] Niezwykle interesujące wydaje się zagadnienie dotyczące zmiany stosunków społecznych, dokonującej się wraz z wprowadzaniem do doktryny elementów feministycznych. Kwestia ta wymaga jednak pogłębionego studium, a ramy niniejszego opracowania pozwalają jedynie zasygnalizować ten problem. Nadmienię tylko, że zasadne byłoby dokonanie analizy małżeństw zakonnych czy doktryny społecznej.

jeszcze do niedawna stanowiły istotny punkt ciężkości w nauczaniu abpa Kowalskiego. Mogłoby się wydawać, że w roku 1935 pisano tak, jakby Mateczka umarła niedawno.

Czy można zatem mówić o desakralizacji Marii Franciszki Kozłowskiej, a tym samym o desakralizacji kobiety w płockim nurcie mariawityzmu? Warto zwrócić uwagę, że Założycielka nadal była kimś ważnym dla społeczności mariawickiej. Jej osoba i posłannictwo wciąż stanowiły punkt odniesienia w krystalizacji nowej świadomości eklezjalnej (na poziomie makrospołecznym) i wyznaniowej (na płaszczyźnie doświadczenia jednostkowego). Punktem zwrotnym dla płockich mariawitów stała się reforma podjęta w imię wierności ideałom pierwotnego mariawityzmu. Nie da się ukryć, że wpływ na kształtowanie owych pierwocin miała nade wszystko Założycielka. Nie ulega też wątpliwości, że reformatorzy pragnęli kształtować Kościół w tym samym duchu. Odrzucenie koncepcji kanonizacyjnych Mateczki nie desakralizowało osoby Założycielki, lecz sprowadzało hierofanię abstraktu (np. Małżonka Chrystusowa) do hierofanii konkretu (Maria Franciszka, która otrzymała Objawienie Boże). Przesunięto więc środek ciężkości z kultu osoby na świadomość osoby[227].

Dotychczas mowa była o doktrynie Kościoła, nie zaś o przekonaniach wiernych. Wydaje się, że przekonanie o świętości Marii Franciszki Kozłowskiej było wśród wiernych bardzo mocne. Wywołało ono zjawisko odwrotne do tego, które zostało zapoczątkowane przez reformatorów. W kościołach wymieniano imię Mateczki podczas spowiedzi powszechnej („spowiadam się błogosławionej Marii Franciszce"), wierni nadal śpiewali pieśni o Założycielce (rozpowszechnione dzięki Związkowi Młodzieży Mariawickiej – Templariuszom i Templariuszkom), nad tabernakulum w niektórych świątyniach nadal wisiały obrazki przedstawiające Ofiarę Mateczki[228]. Po II wojnie światowej w kalendarzu mariawickim Maria Franciszka ponownie jest określana jako błogosławiona. Wraz z ukazaniem się nowego wydania *Brewiarzyka Mariawickiego* w roku 2001 owe oddolne zmiany zostają przyjęte przez Kościół Staroka-

tolicki Mariawitów. Niebawem ukazały się drukiem również i pieśni o Mateczce, nie tylko stanowiące wyraz przekonań wiernych, ale też prezentujące zawarte w nich treści jako element doktryny.

Warto zwrócić uwagę na wzrastającą maskulinizację duchowieństwa (w 1937 r. siostry zakonne zrzekły się kapłaństwa, choć faktycznie posługę tę pełniły do lat 80. XX wieku) przy jednoczesnym dalszym rozwoju kultu Założycielki. Można przyjąć, że recepcja teologii abpa Kowalskiego wśród mariawitów była dość słaba, toteż jej rewizja w odniesieniu do kultu Mateczki nie spotkała się z większym sprzeciwem. Ewolucja tego kultu – od odgórnej kanonizacji, poprzez rewizję doktryny, aż po ogłoszenie świętości Mateczki *de facto* na mocy *vox populi* – ukazuje, iż stanowi on integralny element tożsamości mariawickiej. Innymi słowy, bez osoby Mateczki nie można mówić o mariawityzmie.

Powstaje skądinąd słuszne pytanie o włączenie powyższych kwestii do refleksji teologicznej o kobiecie i kobiecości[20]. Można śmiało przyjąć, że teologia nazywana feministyczną w Kościele Starokatolickim Mariawitów jest *in statu nascendi*. Zarówno w dokumentach Kościoła, jak i publikacjach wydanych po 1945 roku problematyka refleksji teologicznej o kobietach jest niezwykle uboga. Wydaje się, że na ten stan rzeczy miały wpływ co najmniej trzy czynniki.

---

[20] Po 1945 roku siostry zakonne wraz ze świeckimi mariawitkami włączały się (i tak jest po dziś dzień) w inicjatywy o wymiarze parafialnym i ekumenicznym. Na łamach „Mariawity" ukazywały się okolicznościowe artykuły dotyczące pracy sióstr mariawitek i mariawickich aktywistek parafialnych. Opublikowano także serię artykułów w dziale „Chrystus i kobiety". Co prawda, można z nich wnioskować o obrazie kobiety w organie prasowym Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, jednakże treści te nie stawiają pytań kluczowych dla teologii feministycznej. Wydaje się, że w perspektywie przyszłości szansę na postawienie owych pytań będzie mieć nowa generacja mariawickich uczestniczek Światowego Tygodnia Modlitw. Dla przykładu można podać, że w Płocku inicjatorkami tego przedsięwzięcia były siostry mariawitki. Jeśli nastąpi aktywizacja mariawitek na tym polu, powstanie szansa na zaistnienie swoistego *Women-Church* (rozumianego w kategoriach Miriam Therese Winter). Por. J. Tomaszewska, *Women-Church, czyli rebeliantki w Kościele*, „Katedra" 2001 nr 1.

Pierwszą z – jak się wydaje – istotnych przyczyn było odrzucenie koncepcji teologicznych abpa Kowalskiego. Skoro reformatorzy zakładali powrót doktryny do tej z czasów Mateczki, nie do utrzymania było dotychczasowe nauczanie o szczególnej roli kobiety w ekonomii zbawienia. Podobnie i teologiczne uzasadnienia kapłaństwa sióstr zakonnych musiały zostać odrzucone, a zatem kapłaństwo sióstr stało się co najwyżej instytucją równorzędną kapłaństwu męskiemu. W konsekwencji – jak można domniemywać – straciło swoje uzasadnienie (tzn. wynagradzanie za grzechy kapłanów) i zostało wyparte na dalszy plan[228]. Wraz z dobrowolnym (*sic*!) zrzeczeniem się przez siostry pełnienia funkcji duszpasterskich ich posługa stała się pomocnicza dla kapłanów – mężczyzn. Choć siostry nie odprawiały mszy świętej i nie były proboszczami, to w przypadku konieczności udzielały wiernym Komunii św. czy w nagłych przypadkach namaszczały chorych. Ponieważ po 1937 roku nie święcono więcej sióstr na diakonisy i kapłanki, po śmierci ostatniej z nich kwestia kapłaństwa kobiet w płockim mariawityzmie została zamknięta. Oznacza to, że w publikacjach mariawickich brakuje refleksji teologicznej nad naturą kapłaństwa kobiet, mimo że zwraca się uwagę na fakt ordynowania kobiet w innych Kościołach.

Drugą przyczyną braku refleksji feministycznej w mariawityzmie płockim jest systematyczne kurczenie się Zgromadzenia Sióstr Mariawitek. Wydaje się zasadne przyjęcie tezy, że na konstruowanie teologicznego obrazu kobiety współcześnie duży wpływ mogłyby mieć siostry zakonne. O ile w przeszłości model zakonnicy mariawickiej opierał się na pracy fizycznej i kontemplacji, a posłannictwo sióstr zawsze stało w cieniu kapłanów, to dziś trudno przyjąć ówczesne konstytucje mariawitek za możliwe do realizacji. Wobec tego zgromadzenie stanęło wobec kryzysu, którego jedną z pochodnych jest brak teolożek-zakonnic. Wynika to z faktu, iż w dotychczasowych ramach zgromadzenia siostry nie były kształcone teologicznie tak samo jak kapłani. To powodowało, iż dystrybucja wiedzy sakralnej od początku mariawityzmu

była w ręku mężczyzn − kapłanów. Ten stan rzeczy utrzymał się do dzisiejszego dnia w denominacji płockiej.

Trzecia przyczyna tkwi w braku aktywnej obecności mariawitów w dyskursie naukowym. W ostatnim czasie powstaje dosyć duża liczba publikacji naukowych poświęconych mariawityzmowi, lecz konfrontacja z nimi odbywa się jedynie na łamach „Mariawity" czy „Pracy nad Sobą". Dyskurs nad nimi zostaje więc zamknięty w ramach jednej konfesji. Powoduje to nie tylko ograniczenie merytorycznej debaty, ale także niemożliwość konfrontacji na gruncie neutralnym, np. w innych periodykach (w tym naukowych). W związku z powyższym nurty obecne we współczesnej teologii (w tym teologia kobiety) są dyskursem toczącym się poza debatą doktrynalną mariawitów płockich.

Z tego wynika fakt nieobecności w dyskursie mariawitologicznym mariawickich teologów i teolożek feministycznych. Teologia feministyczna zdaje się być nieobecna w teologii mariawickiej – jak się wydaje – nie z tej racji, że mariawici nie włączali się w ruch feministyczny w ogóle, ale z tego powodu, iż celem mariawityzmu jest podniesienie stanu ducha całej ludzkości. Doktryna Kościoła mariawitów konstruowana jest wokół tego zagadnienia, zaś elementy feministyczne są wprowadzane w takim zakresie, w jakim służą realizacji założeń mariawityzmu (to znaczy *anakefalaiosis* ludzkości). Wobec powyższego fundamentalną kategorią antropologii mariawickiej jest ludzkość, czyli organiczna społeczność wszystkich ludzi – kobiet i mężczyzn. Zamknięcie się na wpływy nowej myśli teologicznej, jaką jest teologia feministyczna, przy jednoczesnym podkreślaniu założeń pierwotnego mariawityzmu, jest konwencją utrzymania doktrynalnego *status quo* i – jak się wydaje – oczekiwania na oddolne podjęcie owych inspiracji.

Czy Kościół jest kobietą? Pytanie to podobne jest do innego: czy Bóg jest Kobietą? Zarówno mariawici płoccy, jak i felicjanowscy nie zadają tego pytania. Nie dlatego, że jest ono niestosowne, ale z tej racji, że punktem wyjścia powinno być inne pytanie: dokąd ma zmierzać człowiek − każdy mężczyzna i każda kobieta?

Wchodząc w dyskurs teologiczny, niejednokrotnie zapominamy, że orzeczniki rodzajowe (*gender*) potrafią determinować (ograniczać) nasze poznawanie światów duchowych. Tam, w świecie ducha, nie jesteśmy ani mężczyznami, ani kobietami; jesteśmy zanurzeni w Bogu, który jest wszystkim. Jesteśmy zanurzeni w bóstwie Trójjedynego. I tylko z perspektywy zakotwiczenia w materii możemy mówić o bardziej męskim czy bardziej żeńskim aspekcie tego bóstwa. Jeżeli owe kategorie poznawania postawimy sobie za cel, trudno będzie nam się wznieść ponad ową materię.

Tych słów nie piszę dlatego, że teologia kobiety w mariawityzmie jest odległa od teologów, ale z tej racji, iż jest mało znana. Także nie z tego powodu, że jej konstruowanie leży poza ośrodkiem zainteresowań samych mariawitów. Jeśli nasze doświadczanie męskości i kobiecości bóstwa stanie się środkiem do zjednoczenia z Bogiem, będziemy mogli zakotwiczyć się w Duchu i powiedzieć za św. Pawłem apostołem: „już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus".

Elżbieta Adamiak

Treść i cele feminizmu katolickiego

Podejmując temat feminizmu katolickiego, refleksję należy zacząć od określenia, czym jest feminizm katolicki. Z pojęciem tym możemy się spotkać w artykułach o charakterze publicystycznym[1], rzadziej w literaturze naukowej. Nie występuje ono w słownikach społecznych i teologicznych. Znajdujemy tam pojęcie „feminizm", niekiedy z prezentacją jego historii i różnych nurtów feministycznych, lecz nie ma pośród nich „feminizmu katolickiego"[2]. Brakuje takiego pojęcia również w leksykonach teologiczno-feministycznych. Północnoamerykański *Dictionary of Feminist Theologies* w ogóle nie zawiera hasła „feminizm" (ma za to wiele aspektowych haseł ze słowem „feministyczny")[3], na-

---

[1] C. Kościelniak, *Katolicki feminizm – szansa czy zagrożenie?*, „Przewodnik Katolicki" 2003 nr 9, s. 26–27.

[2] Tak jest m.in. w: E. Durlak, R. Szmydki, *Feminizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. L. Bieńkowski i in., t. 5, Lublin 1989, k. 115–116; E. Gössmann, *Feminismus*, [w:] *Lexikon fur Theologie und Kirche*, red. W. Kasper i in., t. 3, Freiburg – Basel, Wien 2006, k. 1224–1225 (tu również na kolejnych stronach pojawiają się hasła dotyczące feministycznej pedagogiki religijnej oraz teologii feministycznej); E. Adamiak, *Feminizm*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 308–315.

[3] Takich jak: hermeneutyka feministyczna, teologie feministyczne różnych regionów świata, a także teorie feministyczne, zob. *Dictionary of Feminist Theologies*, red. L. M. Russel, J. S. Clarkson, Louisville, Kentucky 1996, s. 99–120.

tomiast niemiecki *Wörterbuch der Feministischen Theologie* zawiera po prostu hasło „Feminizm"[4].

Najbliższe znaczeniowo wydaje mi się pojęcie „feminizm chrześcijański", który według *Słownika teorii feminizmu* Maggie Humm oznacza „teorie feministyczne dotyczące chrześcijaństwa"[5]. Autorka celowo używa liczby mnogiej i teorie te klasyfikuje następująco:

> 1. teorie sprzeciwiające się teologicznej wizji kobiety i kwestionujące androcentryzm tradycyjnej teologii;
>
> 2. teorie odrzucające takie prawo kościelne, które nie dopuszcza kobiet do ordynacji na duchownego;
>
> 3. teorie, które cenią Kościół jako instytucję, a za swój cel przyjmują podwyższenie statusu kobiety w Kościele[6].

Sposób, w jaki Humm opisuje feminizm chrześcijański, słabo akcentując wymiar praktyczny tego zjawiska, zaskakująco – w zestawieniu z jej własną definicją feminizmu[7] – stawia go na pozycji teoretycznej. Zarazem jednak rozciąga opisywany fenomen na wszystkie wyznania chrześcijańskie. Autorka ta odnotowuje również fakt istnienia nurtów feministycznych w judaizmie[8].

---

[4] U. Gerhard, *Feminismus*, [w:] *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, red. E. Gössmann i in., wydanie 2. zmienione, Gütersloh 2002, s. 134–138. Warto zaznaczyć, iż w pierwszym wydaniu tego słownika znajdowało się jeszcze szersze pojęcie, por. C. J. M. Halkes, H. Meyer-Wilmes, *Feministische Theologie/Feminismus/Frauenbewegung*, [w:] *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, red. E. Gössmann i in., Gütersloh 1991, s. 102–105.

[5] M. Humm, *Słownik teorii feminizmu*, Warszawa 1993, s. 62.

[6] Jak wyżej. Androcentryzm to, według tej autorki, „skoncentrowanie uwagi na mężczyźnie, wyznaczające zbiór podstawowych wartości dominującej kultury, w której mężczyźni i ich zachowania stanowią źródło norm", tamże, s. 20.

[7] „Definicja f. obejmuje zarówno doktrynę równych praw dla kobiet (w praktyce: zorganizowany ruch na rzecz praw kobiet), jak ideologię społ. przeobrażeń, których celem jest nie tylko społ. równość, ale też powstanie «świata, który byłby światem także dla kobiet»"; tamże, s. 60.

[8] Tamże, s. 70–71.

Kolejną autorką, która stosuje pojęcie potencjalnie pokrewne tytułowemu, jest Christine Janowski, ewangelicka teolożka niemiecka, która pisze o „feminizmie teologicznym”[9], przy czym stosuje je jako synonim innego pojęcia – „teologii feministycznej”[10]. I tutaj zatem mamy do czynienia z pojęciem z zakresu teorii, co więcej, teologii, a więc z pojęciem węższym, jak mi się wydaje, w stosunku do zaproponowanego w tytule „feminizmu katolickiego”.

Ten krótki przegląd literatury leksykograficznej służy pokazaniu pewnego zjawiska, które ma moim zdaniem głębokie uzasadnienie merytoryczne: brak pojęcia „feminizm katolicki” w literaturze przedmiotu wynika z braku istnienia nurtu feminizmu tak właśnie formułującego swą tożsamość. Są kobiety (i mężczyźni), które (którzy) określają własną tożsamość, mówiąc, iż są katoliczkami (katolikami) i feministkami (feministami). Są takie osoby w Polsce. Dzięki socjologicznym pracom badawczym Joanny Tomaszewskiej przedstawionym w jej pracy doktorskiej *Między feminizmem a katolicyzmem. Antynomie tożsamości*, obronionej na Uniwersytecie Warszawskim, można podejmować też próby rekonstruowania sposobów myślenia tak określających się osób. Prace Tomaszewskiej pokazują jednak, iż nie jest to środowisko jednorodne, że w podejściu do poszczególnych zagadnień, o które pytała respondentki i respondentów, różnili się oni między sobą niekiedy znacznie[11].

Choć moje podejście naukowe jest inne – teologiczne – to pojęcie „feminizm katolicki” pojmuję tylko na płaszczyźnie socjologicznej.

---

[9] Zob. J. C. Janowski, *Theologischer Feminismus*, [w:] *Weiblichkeit in der Theologie*, red. E. Moltmann-Wendel, Gütersloh 1988, s. 149–185.

[10] Zob. np. H. Meyer-Wilmes, *Feministische Theologie*, [w:] *Wörterbuch des Christentums*, red. V. Drehsen, H. Häring i in., Gütersloh 1988, s. 342–343; M.-T. Wakker, *Feministische Theologie*, [w:] *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, red. P. Eicher, t. 1, München 1985, s. 353–360.

[11] Spośród opublikowanych prac tej autorki zob. J. Tomaszewska, *Women-Church, czyli rebeliantki w Kościele*, „Katedra” 2001 nr 1, s. 202–211; taż, *Katoliczki i feministki*, „Zadra” 2002 nr 2, s. 5; taż, *Między katolicyzmem a feminizmem. O poszukiwaniu własnej drogi*, „Katedra” 2004 nr 5, s. 20–28.

Teologicznie można by mówić o feminizmie chrześcijańskim jako takim nurcie feminizmu, który wypływa z zasad przyjmowanej wiary. Teologicznie można też mówić o nurcie refleksji teologicznej, istniejącym już od z górą czterdziestu lat, który nazywa się teologią feministyczną. I w tym wypadku jednak poszczególne reprezentantki, choć przynależą do konkretnych wyznań chrześcijańskich, akcentują wyraźnie ekumeniczny charakter swej refleksji.

Zdaję sobie sprawę, iż dla feminizmu katoliczek i katolików istotne znaczenie ma wezwanie Jana Pawła II do tworzenia „nowego feminizmu", znane zwłaszcza z encykliki *Evangelium vitae*:

> W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu, *kobiety* mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami „nowego feminizmu", który nie ulega pokusie naśladowania modeli „maskulinizmu", ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przezwyciężania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku[12].

Znane mi są również liczne inne wypowiedzi Jana Pawła II, w tym z *Listu do kobiet*, które zawierają zróżnicowaną, ale zasadniczo pozytywną ocenę feminizmu. Podobne podejście odnaleźć można w wielu papieskich wypowiedziach. Mają one dla potencjalnego projektu pod nazwą „feminizm katolicki" duże znaczenie. Dla przykładu przytoczę fragment katechezy *Maryja a godność kobiety* z 22 czerwca 1994 roku:

> W sposób szczególny uznania roli i godności kobiety domagał się w naszym stuleciu ruch feministyczny, który postawił sobie za cel przeciwdziałanie

[12] Nr 99. Por. tenże, Encyklika *Vita consecrata*, nr 58. Zob. L. Caldecott, *Dar z siebie, czyli „nowy feminizm" Papieża*, „Communio" (1997) 1, s. 104–108; E. Adamiak, E. Bońkowska, A. Karoń-Ostrowska, A. Magdziak-Miszewska, I. Słodkowska, *Nowy etap feminizmu czy powrót od źródeł stworzenia? Dyskusja*, „Więź" 1998 nr 1, s. 20–40; I. Mroczkowski, *Nowy feminizm w nauczaniu Jana Pawła II*, „Więź" 1998 nr 1, s. 1–19; M. A. Glendon, *Spojrzenie na nowy feminizm*, „Więź" 1998 nr 1, s. 69–79; M. O'Brien Steinfels, *Trudności nowego feminizmu*, „Więź" 1998 nr 1, s. 80–89.

> czasem w formie bardzo energicznej wszystkiemu, co w przeszłości i obecnie utrudnia afirmację wartości i pełny rozwój osobowości kobiety, a także jej uczestnictwo w wielorakich formach życia społecznego i politycznego. Te postulaty, w znacznej mierze słuszne, umożliwiły bardziej zrównoważone spojrzenie na problem kobiet we współczesnym świecie[13].

Mimo tych słów nie ma jednak w nauczaniu Jana Pawła II, jak też Benedykta XVI wezwania do rozwijania feminizmu rozumianego wyznaniowo, czyli feminizmu katolickiego.

W niniejszym artykule myślenie Jana Pawła II o feminizmie będzie zatem pewnym założeniem, a nie przedmiotem refleksji. W innej publikacji zaprezentowano wyniki przeprowadzonych badań, na których podstawie można stwierdzić, że ten aspekt nauczania papieskiego nie doczekał się szerokiej recepcji, jak i praktycznego przełożenia ani w Kościele w Polsce, ani – tym bardziej – w społeczeństwie polskim[14].

Pojęcie feminizmu i stosunek Kościołów (w tym Kościoła katolickiego) do niego

Zadaniem tego artykułu nie jest prezentacja różnorodnego rozumienia pojęcia feminizm. Odwołam się zatem do przedstawionej już wcześniej własnej jego definicji:

> Feminizm jest pojęciem zbiorczym, określającym wiele różnorodnych ruchów i działań społecznych oraz koncepcji teoretycznych, których wspólnym mianownikiem jest przekonanie o doznawaniu przez kobiety niesprawiedliwości ze względu na płeć (tzn. seksizmu) i konieczność zmiany tej sytuacji i uznania pełnego człowieczeństwa kobiet. Poszczególne nurty feminizmu różniły się i różnią się w ocenie, na czym polega dyskryminacja kobiet, gdzie się dokonuje, w jaki sposób ją zwalczać, na czym polega

[13] Korzystam z wydania na płycie CD: *Nauczanie Kościoła katolickiego*, Kraków 2003.

[14] Szerzej na ten temat zob. *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce 1978-2005*, red. E. Adamiak, M. Chrząstowska, Poznań 2008.

> pełne człowieczeństwo kobiet, a tym samym cel feminizmu. Ze stwierdzenia, że feminizm jest ruchem, wynika, że ciągle pojawia się w nim jakiś feminizm „nowy", a niektóre idee uznaje się za „stare"[15].

Z punktu widzenia teologicznego ważne wydaje się podkreślenie, że niesprawiedliwość, jaką jest dyskryminacja kobiet, należy traktować jako grzech.

Kościół uczestniczy w życiu społecznym i kulturowym, jednocześnie je współtworząc. Historycznie rzecz ujmując, wykształcenie się ruchu kobiet w czasach nowożytnych dokonało się wprawdzie w krajach chrześcijańskiego kręgu kulturowego, lecz nie wewnątrz Kościołów czy z ich inspiracji. Niekiedy feminizm rozwijał się przeciw Kościołom czy wbrew nim. I odwrotnie – ruch kobiet ujmowany był (i bywa nadal) jako wróg Kościoła. Źródła tego przeciwstawienia należy dopatrywać się zarówno w brakach teologii i związanej z tym zredukowanej wizji roli kobiet w Kościele i społeczeństwie, jak również w zawężonym obrazie chrześcijaństwa, reprezentowanym przez niektóre działaczki ruchu feministycznego.

W nauczaniu Kościołów przez wieki można znaleźć elementy nie tylko popierające godność kobiet, ale też i takie, które jej nie służą. Kwestia bierności Kościołów wobec dyskryminacji kobiet czy też ich dyskryminacji w samych Kościołach wymaga dogłębnych studiów, uwzględniających uwarunkowania historyczne i kulturowe. Obecny stan wiedzy na ten temat skłonił niemieckiego dogmatyka ks. Wolfganga Beinerta do wyrażenia następującego sądu:

> Antyfeminizm należy do niewielu ekumenicznych konsensusów, które nigdy nie zostały zakwestionowane między Wschodem i Zachodem oraz wewnątrz Kościołów europejskich. Było jeszcze gorzej: od zawsze istniała koalicja Kościołów z ruchami antykościelnymi, jeśli chodziło o zachowanie prymatu mężczyzn. […] Można mnożyć przykłady – rezultat pozostaje ten

[15] E. Adamiak, *Feminizm*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 308.

sam. Kościół i społeczeństwo są zgodne, że kobiecie nie wolno przemawiać na zgromadzeniu[16].

Podobne z ducha było jubileuszowe wyznanie win „synów Kościoła" przez papieża Jana Pawła II i kardynałów Kurii Rzymskiej, obejmujące również grzechy wobec kobiet. Również wcześniejsze pisma Jana Pawła II, zwłaszcza *List do kobiet* z r. 1995, wyrażają podobne spojrzenie na historię chrześcijaństwa, jak i nadzieję, że moc Ewangelii przemieni relacje między mężczyznami i kobietami.

Przełomem w podejściu do feminizmu w Kościele rzymskokatolickim był Sobór Watykański II, choć tematyka kobieca zajęła w jego dokumentach niewiele miejsca: Sobór podkreślił równość kobiet i mężczyzn jako osób, sprzeciwił się dyskryminacji ze względu na płeć jako przeciwnej zamysłowi Bożemu[17]. Nowe rozumienie roli świeckich w Kościele przyniosło również postulat większego uczestnictwa kobiet w działalności apostolskiej Kościoła. „Nie ma […] w Chrystusie i w Kościele żadnej nierówności ze względu na rasę albo przynależność narodową, stan społeczny albo płeć"[18]. Dla lektury tego rodzaju wypowiedzi ważna jest pewna uwaga hermeneutyczna: zacytowane stwierdzenie używa trybu oznajmującego (w oczywisty sposób odnosząc się do słynnego Pawłowego zdania „nie ma już mężczyzny ani kobiety" z Ga 3, 28). Zarazem jednak jasne jest, że opisuje raczej to, jakim Kościół być powinien, niż jakim jest. Zawiera tym samym postulat odnośnie do rzeczywistości Kościoła.

Na zakończenie obrad Sobór wydał *Orędzie do kobiet* (8.12.1965), w którym czytamy między innymi:

---

[16] W. Beinert, *Unsere Liebe Frau und die Frauen*, Freiburg-Basel-Wien 1989, s. 16.

[17] Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 29 i 49.

[18] Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 32; por. Sobór Watykański II, dekret *Apostolicam actuositatem*, 9.

> Nadchodzi godzina, nadeszła już godzina, w której powołanie niewiasty realizuje się w pełni. Godzina, w której niewiasta swoim wpływem promieniuje na społeczeństwo i uzyskuje władzę nigdy dotąd nie posiadaną[19].

Wydaje się, zwłaszcza gdy czytamy te słowa z dzisiejszej perspektywy, iż ojcowie soborowi byli przekonani, iż przemiana ról kobiet „już" się dokonała. Dalszy rozwój ruchu kobiet, także wewnątrz Kościołów, wskazuje na „jeszcze nie", na to, co jeszcze pozostaje zadaniem dla wszystkich członkiń i członków Kościoła. I tu zatem tryb oznajmujący zdania należy odczytać jako imperatyw działania. Podobną ocenę sytuacji i wynikających z niej wezwań podziela wiele innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Przytoczenie ich świadectw przekroczyłoby jednak ramy tego artykułu.

Treść i cele feminizmu chrześcijańskiego

W świetle tego, co wyjaśniłam wyżej, zrozumiałe staje się, iż według mnie dużo bardziej przekonujące jest postawienie pytania o feminizm na płaszczyźnie wiary chrześcijańskiej, lecz nie chodzi tu o feminizm wyznaniowy. Co zatem ja jako chrześcijanka, przynależąca do Kościoła rzymskokatolickiego, i jako feministka, teolożka – widzę jako cele feminizmu, rozumianego jako ruch kobiet zainspirowanych wiarą? Co zmienia, co wnosi chrześcijaństwo do feminizmu? Ale też: czym jest dla chrześcijaństwa feminizm rozumiany jako wewnątrzchrześcijańska perspektywa?

Feminizm nie jest tylko ruchem społecznym kobiet i zespołem teorii, lecz także procesem wewnętrznej przemiany kobiet (i mężczyzn), którzy w nim uczestniczą. Mówiąc językiem Mary Daly, jest „rewolucją ontyczną i duchową", a więc również procesem odkrywania i nazywania Boga w sobie[20]. Procesem radykal-

---

[19] Orędzie soboru do kobiet (8 grudnia 1965): AAS 58 (1966), s. 13–14; tłum. polskie por. „Notificationes" 1966 nr 1–2, s. 32.

[20] Zwłaszcza w jej książce *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1973. Zob. mój artykuł: *Mary Daly. Poza Bogiem Ojcem*, [w:] *Leksy-*

nym w etymologicznym sensie słowa, tzn. idącym aż do korzeni naszego istnienia. Można treść tak rozumianego feminizmu wyrazić w trzech zasadniczych zdaniach, opartych na fundamentach teologii chrześcijańskiej. Feminizm chrześcijański jest więc:

1. Radykalnym przyjęciem, że kobiety i mężczyźni obdarzeni są równą godnością jako osoby stworzone na obraz i podobieństwo Boże (wymiar antropologiczny i teologiczny oraz wynikający stąd wymiar moralny).

2. Radykalnym przyjęciem, że kobiety i mężczyźni zostali zbawieni i obdarzeni łaską – przez zanurzenie w śmierci Jezusa Chrystusa i powstanie w Jego zmartwychwstaniu, czyli przez chrzest (wymiar chrystologiczny, soteriologiczny oraz moralny).

3. Radykalnym przyjęciem, że wszyscy ochrzczeni obdarzeni zostali darami łaski, charyzmatami, które powinny być rozeznawane i decydować o ich miejscu i roli w Kościele (wymiar pneumatologiczny i eklezjologiczny, moralny).

Jakie wnioski wynikają z tak sformułowanych podstawowych treści? Jak można te ogólnie brzmiące cele ująć w postaci przynajmniej nieco mniej ogólnych zadań?

Z pierwszej zasady, tzn. równej godności kobiet i mężczyzn stworzonych na obraz i podobieństwo Boże, wynikają następujące postulaty:

1. Sprzeciw wobec dyskryminacji kobiet, gdziekolwiek i jakkolwiek się dokonuje – ze względu na to, że jest grzechem, niesprawiedliwością, postępowaniem wbrew woli Boga wobec stworzeń. Może tu chodzić o dyskryminację na płaszczyźnie ekonomicznej, jeśli – tak jak m.in. w Polsce – kobiety uzyskują mniejszą płacę za tę samą pracę, nie wspominając o różnicach w zatrudnieniu na stanowiskach odpowiedzialnych i lepiej płatnych. Może chodzić o różne formy przemocy, aż po najstraszniejszą – handel kobietami, a więc zjawisko obecne także w naszym kraju. Może chodzić

---

kon wielkich teologów XX/XXI wieku, t. 3, red. J. Majewski i J. Makowski, Warszawa 2006, s. 81–90.

również antykobiece dowcipy, choć wśród wymienionych ta forma dyskryminacji może wydawać się najłagodniejsza. Przykładów można by wymieniać więcej.

2. Konieczność krytycznego podejścia do wszelkich wyobrażeń związanych z kobietami i mężczyznami i przemyślenia ich na nowo pod kątem aktualności i adekwatności zawartych w nich modeli płci kulturowej (zwanej z ang. *Gender*), czyli modeli kobiecości i męskości oraz wynikającego z nich rozumienia ról społecznych. Brak takiego krytycznego podejścia może prowadzić do nieświadomego przenoszenia stereotypów, które ostatecznie ograniczają, a przez to krzywdzą wszystkich, i kobiety, i mężczyzn. Takiej samej analizie poddane powinny być również te, występujące w życiu chrześcijańskim – np. wyobrażenia związane z kultem maryjnym albo drogą rozwoju duchowego, intelektualnego, kulturalnego, politycznego, naukowego kobiet. Minimum realizacji tego postulatu stanowi świadomość własnych ograniczeń w tym względzie, a zatem postulat wyjaśniania własnego podejścia do tych kwestii, wyjaśniania przyjmowanych założeń.

3. Odrzucenie takiego spojrzenia na kobiety, które zaprzecza ich równości w godności z mężczyznami. Może być to spojrzenie, które widzi w nich istoty podporządkowane, ale także widzenie kobiet jako istot biernych, słabszych, bardziej skłonnych do zła i grzechu (najczęściej dochodzi do głosu w utożsamieniu wszystkich kobiet z Ewą). Może to być również takie spojrzenie, które widzi w kobiecie „inną", „drugą", w taki sposób, iż mężczyzna traktowany jest jako norma człowieczeństwa, a nie we wzajemności (tzn. tak, że w perspektywie kobiecej to mężczyzna jawi się jako „inny", „drugi"). Ten być może niewinnie brzmiący postulat oznacza konieczność relektury antropologii chrześcijańskiej w znacznej części jej historii. Głosiła ona bowiem często podporządkowaną rolę kobiet, a w fazie wychodzenia z takich koncepcji dążyła do modelu komplementarnego rozumianego tak, jakoby istota męskości nie podlegała określaniu jako założona norma człowieczeństwa. Postulat ten oznacza w końcu, pozytywnie rzecz ujmując, konieczność dostrzegania

kobiet, a przez to uznania ich godności: ukazywania ich wkładu, wymieniania i przypominania ich tam, gdzie były i niekiedy nadal są przemilczane i zapomniane; ukazywania, gdzie zostały ukryte; dopuszczenia do głosu tam, gdzie zabroniono im mówić. Pozytywnie oznacza to postulat języka inkluzywnego, tzn. włączającego gramatycznie obie płcie, zarówno w odniesieniu do ludzi, jak i do niewysłowionego misterium Boga. Samo to ostatnie zagadnienie wymaga dogłębnych studiów filologiczno-teologicznych.

Z drugiej zasady, czyli równości w zbawieniu i łasce, opartej na wspólnym chrzcie, zanurzeniu w Chrystusa, w którym „nie ma już tego, co męskie i co żeńskie" (Ga 3, 28), wynikają postulaty:

1. Konieczność przemyślenia na nowo, jakie zbawcze znaczenie ma fakt, iż Jezus Chrystus był i jest mężczyzną. Stanowi to nowy „oścień" dla myśli teologicznej: Jak mężczyzna może się wyzwolić z tak specyficznego grzechu, jakim jest seksizm, w obecnej postaci znany nam jako dyskryminacja kobiet? Jak włączyć w rozumienie pełni człowieczeństwa Jezusa Jego płciowość? Wydaje się, że możliwe są tutaj dwie drogi – albo pomyślenie Go jako „prawdziwego człowieka" z cechami uznawanymi za męskie, ale i z tymi uznawanymi za kobiece, albo uznanie za jeden z wymiarów uniżenia, kenozy konieczność przyjęcia jednej płci jako ograniczenia, które przynależy do kondycji ludzkiej.

2. Uczynić widocznym w życiu Kościoła równość w chrzcie – we wszystkich aspektach i dziedzinach życia Kościoła, w życiu liturgicznym (misja kapłańska Chrystusa), głoszeniu słowa (misja prorocka), władzy, czyli służbie (misja pasterska). Oznacza to postulat realizowania wszystkich dostępnych prawem konkretnego Kościoła możliwości realizacji powołania wynikającego z chrztu, zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Ze względu na grzeszną kondycję ludzką, a więc – w interesującym nas aspekcie – możliwą dyskryminację kobiet również wewnątrz wspólnoty Kościoła, oznacza to postulat szczególnej wrażliwości, by kobiety spełniały zwłaszcza te funkcje i urzędy, które dotychczas były dla nich niedostępne. Byłby to owoc rzeczywistego nawrócenia w Kościele.

3. Perspektywa równości kobiet i mężczyzn w zbawieniu i chrzcie oznacza również postulat przemyślenia na nowo tych przepisów, które ograniczają dostęp kobiet do pewnych sfer życia Kościoła. W różnorodnych Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich postulat ten może dotyczyć zupełnie odmiennych zagadnień. Za każdym razem chodzić będzie jednak o pytanie dotyczące teologicznego uzasadnienia stosowanych ograniczeń.

Z trzeciej zasady głoszącej, iż wszyscy ochrzczeni obdarowani są darami łaski, czyli charyzmatami dla dobra wspólnoty Kościoła, wynikają następujące postulaty:

1. Niestawianie barier dotyczących płci w rozeznawaniu charyzmatów. Bariery te stawiane są najczęściej w takiej formie, że w ogóle nie rozpatruje się, czy kobiety mogą pewne charyzmaty posiadać. W rzeczywistości Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce łączy się to często z klerykalizacją Kościoła, tzn. spełnianiem przez księży bardzo wielu funkcji i zadań, które mogłyby spełniać osoby świeckie.

2. Odejście od przekonania, iż istnieje coś takiego jak „charyzmat kobiety", który posiadałyby wszystkie kobiety i każda z nich, bo prowadzi ono często do idealizowania kobiety (do powstania jakiegoś jednego, idealnego modelu kobiety czy kobiecości). Celem jest uznanie wielości i różnorodności charyzmatów kobiet (w wypadku mężczyzn ta wielość i różnorodność nie była i nie jest kwestionowana).

3. Wyciągnięcie teologicznych wniosków z tego, iż Kościół jest kobietą[21]; wniosków, które odeszłyby od wyobrażenia kobiecości, opartego na postrzeganiu w niej strony przyjmującej, receptywnej, biernej – także na płaszczyźnie symbolicznej. Przeciwnie, teologiczna refleksja nad Kościołem/Eklezją jako kobietą powinna prowadzić do uznania aktywniejszej roli kobiet w życiu oficjalnym, w strukturach Kościoła. Dziać się tak powinno ze względu

[21] Zob. raport Laboratorium Więzi: *Kościół jest kobietą*, „Więź" 2009 nr 1–2.

na Ducha, który wieje, kędy chce; ze względu na Kościół, czyli dobro wszystkich tworzących go kobiet i mężczyzn; ze względu na kobiety i ich charyzmaty.

Zakończenie

Mam świadomość, iż niniejszy artykuł stanowi jedynie zarys najważniejszych zagadnień, które powinien podejmować feminizm chrześcijański. Sformułowanie ich pozwala jednak na stwierdzenie, iż feminizm rozumiany w perspektywie chrześcijańskiej umyka karykaturom, widzącym w nim bezkrytyczne przyjmowanie męskich wzorców postępowania lub nienawiść mężczyzn. Nabiera powagi, bo poważnie każe traktować siebie i innych – w perspektywie stworzenia, zbawienia i powołania realizowanego w Kościele.

Feminizm chrześcijański powinien zatem dawać nową, głęboką motywację do przeciwdziałania dyskryminacji kobiet, dawać siłę w postaci darów łaski. Istotą feminizmu chrześcijańskiego jest bowiem przekonanie, że to nie my ustanawiamy własnymi siłami równość w godności kobiet i mężczyzn, lecz że otrzymujemy ją jako dar. Możemy go zatem przyjąć, ale też – zaprzepaścić. Feminizm chrześcijański powinien również dawać przykład, jak ma wyglądać wspólnota równych sobie, choć różniących się – przez charyzmaty, które otrzymują – mężczyzn i kobiet, uczniów i uczennic Jezusa. Wierzę, iż nasze Kościoły, także mój Kościół rzymskokatolicki, są na dobrej drodze do realizacji takiego wzoru.

diakon Aleksandra Błahut-Kowalczyk

Świadectwo

Ktoś zapytany o nawrócenie słusznie odpowiedział: „Proszę o to pytać nie mnie, lecz ludzi, wśród których przebywam i pracuję". Nawet Pan Jezus mówi: „Jeżelibym Ja wydawał o sobie świadectwo, świadectwo moje nie byłoby wiarygodne; jest inny, który wydaje o mnie świadectwo" (J 5, 31–32).

Jestem naczyniem; napój jest Boży i spragnionym jest Bóg (Dag Hammarskjöld).

Zdaniem wybitnego szwedzkiego dyplomaty, sekretarza ONZ (zginął w 1961 roku w katastrofie lotniczej, w zamachu nad Afryką), o którym wiadomo, że nigdy nie rozstawał się z Biblią i lekturą Tomasza à Kempis *O naśladowaniu Chrystusa*, pragnę wyrazić to, co jest moim *confiteor*. Dag Hammarskjöld, zwany ewangelickim mistykiem, w najbardziej zwięzły sposób ujmuje istotę człowieka, który ma świadomość swej kruchości, karmi się Bożym Słowem i przekłada swą pobożność na życie codzienne.

„Jestem naczyniem". Kim jestem? Kobietą w Kościele, w Kościele powszechnym, diakonem w Kościele Ewangelicko-Augsburskim, teologiem luterańskim, żoną duchownego ewangelickiego, matką dorosłych dzieci, syna i córki, babcią pięcioletniego chłopczyka. Kim naprawdę jestem? „Jestem naczyniem glinianym…". Już Apostoł Paweł używa tej metafory i w Drugim Liście do Koryntian pisze: „Mamy

zaś ten skarb w naczyniach glinianych, aby się okazało, że moc, która wszystko przewyższa, jest z Boga, nie z nas" (2 Kor 4, 7). Od siebie dodam: oby nigdy troska o naczynie nie przesłoniła troski o skarb! Przybywająca wraz z wiekiem i doświadczeniem wiedza o własnej słabości i ograniczeniach pomaga w służbie bliźniemu. Uczy mnie pokory, powściągliwości i rozwagi. Funkcja diakona, czyli usługującego bliźniemu, sprowadza się do służby na niwie Kościoła w różnorodności form tam, gdzie istnieje taka potrzeba, i w takich granicach, które są możliwe. Może to być i katecheza, i nauczanie w szkółkach niedzielnych, czyli nabożeństwach dla dzieci, i praca z młodzieżą, i prowadzenie kół niewiast, i służba odwiedzinowa, i odprawianie nabożeństw Słowa Bożego; wszystko lub część, albo tylko jedna forma działalności. Ponieważ – jako równocześnie diakon i żona pastora – przebywałam w kilku parafiach, dużych i małych, charakter mojej pracy zależał od tamtejszych okoliczności. Obecnie, odkąd mój mąż służy wyłącznie w Ewangelickim Duszpasterstwie Wojskowym i nie ma pod swą opieką duszpasterską i administracyjną żadnej parafii, zajmuję się wyłącznie publicystyką kościelną, działalnością radiową i duszpasterstwem wśród kobiet; jestem odpowiedzialna za funkcjonowanie Diecezjalnej Komisji Kobiet Diecezji Cieszyńskiej.

„Jestem naczyniem; napój jest Boży…". Im jestem starsza, tym więcej znaczą dla mnie reformacyjne hasła: *sola Scriptura*, *solus Christus*, *sola gratia per fidem*, *solum Verbum*. W świecie, w którym tak łatwo jest zgubić drogowskazy, w którym istnieje taki szum informacyjny i panuje taki chaos i indyferentyzm religijny, jedynie Pismo jako norma norm potrafi postawić mnie do pionu i wesprzeć w pokonywaniu drogi. Na temat „mojego luteranizmu", czyli tego, skąd pochodzę, jaką drogę przeszłam, dokąd zmierzam i z czyją pomocą kroczę, wypowiadałam się jakiś czas temu w kościele reformowanym w Warszawie. Redakcje „Jednoty" i „Więzi" organizowały tam cykl wykładów na temat duchowości różnych Kościołów. Teksty zostały opublikowane w książce *Drogi chrześcijaństwa*[1].

[1] *Drogi chrześcijaństwa*, praca zbiorowa, Warszawa 2008.

W liście Dietricha Bonhoeffera do Karla Bartha z 19 września 1936 roku znajduję odpowiedź na najistotniejsze pytanie dotyczące drogi chrześcijanina: „Pytanie, które dziś w całej powadze winniśmy postawić przed młodymi teologami, brzmi: Jak uczę modlitwy? Jak uczę odczytywać Pismo Święte?". W modlitwie i rozczytywaniu się w Biblii znajduję klucz do służby i do zdolności wprowadzania Boga w moje najdrobniejsze codzienne działania. „Napój Boży" – to dla mnie codzienna **godzina ciszy** z Bożym Słowem i modlitwą. Jak powiedziała Matka Ewa Thiele von Winckler:

> Czy będzie to cała godzina, składająca się z 60 minut, czy tylko część tego czasu – będzie zależało od zewnętrznych warunków, a także od wewnętrznej potrzeby. Dla dalszego rozwoju nowego człowieka konieczne jest, by codziennie, w ciszy, powracał do najświętszego miejsca, by prosił, szukał i pukał, aż drzwi się otworzą. Wówczas dostąpi łaski spotkania z Niewidzialnym, a przecież Wszechmocnym Panem. Czas ciszy potrzebny jest dla wewnętrznego skupienia i zaczerpnięcia ze źródła żywota.

Jedna z moich zagranicznych koleżanek w Urzędzie wyznała mi, że codziennie rano czyta Stary Testament po hebrajsku, wieczorem Nowy Testament po grecku. Moje umiejętności nie sięgają takich wyżyn, jednak w ciszy i skupieniu przestrzegam codziennej koncentracji na Słowie Bożym i modlitwie. Niezwykłą zachętę do życia podporządkowanego Słowu Bożemu i nastawionemu na słuchanie Jego głosu odkryłam w regule diakonis Ewangelickiej Wspólnoty z Grandchamp:

> Módl się i pracuj w oczekiwaniu na nadejście Królestwa Bożego. Pozwól na to, by na co dzień twoja praca i czas odpoczynku znalazły się pod działaniem Bożego Słowa. Chroń ciszę i wewnętrzny pokój, który ma swe źródło w Jezusie Chrystusie. Otwórz się na działanie Ducha Świętego wraz z Jego błogosławieństwami: radością, prostotą i miłosierdziem.

„Jestem naczyniem; napój jest Boży i spragnionym jest Bóg…". Spragniony Bóg – gdzie mogę Go spotkać? Jak Mu służyć? Co czynić? Odpowiedź znajduję w Bożym Słowie: „Zaprawdę powiadam

wam, cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych braci moich, Mnie uczyniliście" (Mt 25, 40).

Młoda kobieta czuje się wyczerpana nadmiarem domowych i zawodowych obowiązków. Krząta się w kuchni i sprząta. Jej systematycznie wykonywaną pracę i poukładany plan działania zakłóca znienacka obecność czyjegoś dziecka, podrzuconego przez niefrasobliwą matkę. Mały plącze się jej pod nogami i zadaje pytanie za pytaniem. Zrozumie to tylko ten, kto tego doświadczył. Okazywanie cierpliwości, gdy jej brakuje, i walka z własnym zmęczeniem, gdy trzeba podporządkować się oczekiwaniom chwili – to naprawdę trudne wyzwanie. Nagle, gdy kobieta patrzy na kruchą postać chłopca przez moment zajętego kredkami i kartką papieru, jej serce mięknie. Dostrzega w dziecku tego **najmniejszego**, jeśli cokolwiek mu uczyni, będzie tak, jakby uczyniła Chrystusowi. Jest to tak realne doświadczenie chwili, że pamięta je do dziś. To jedno ważne zdanie: „Zaprawdę powiadam wam, cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych braci moich, Mnie uczyniliście" (Mt 25, 40), Pan Jezus wypowiada na dwa dni przed Ukrzyżowaniem. Można więc potraktować je jako swoisty testament Zbawiciela. **Jedno zdanie**, sercem usłyszane przez kobietę tam i wtedy, zmienia definitywnie jej postrzeganie codziennych, nieprzewidywalnych sytuacji i potrzeb, czasem zupełnie obcego człowieka, w tym marudnego dwulatka. Jedno zdanie wyjęte z mowy Jezusa na temat sądu ostatecznego uświadamia coś, co nieuchronnie nastąpi. Chrystus Pan daje swym uczniom arcyważną lekcję. Składowe jej tematu to: rozeznanie znaków paruzji, trwanie w czujności i życie w sposób odpowiedzialny. Jednak źrenicą Jezusowej nauki jest **jedno zdanie**, wiersz 40, a w nim dwa słowa: **uczynić i najmniejszy.** Co czynię najmniejszym? Jak rozumiem to pytanie? Czy „najmniejszy" to tylko i koniecznie dziecko? Pan Jezus zaskakuje w innym miejscu wypowiedzią: „Jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do Królestwa Niebios" (Mt 18, 3). Postawa dziecka jest wzorem dla tych, którzy pragną osiągnąć Boże Królestwo. Nie chodzi tu jednak o dziecięcą niewinność,

brak odpowiedzialności prawnej czy postawę moralną, która jest wątpliwa, bo wymaga ćwiczenia. Chodzi o niskość dziecka, brak znaczenia, prostotę, niedojrzałość duchową, o czym wspomina też Apostoł Paweł (1Kor 13, 11; 14, 20).

Dziecko staje się symbolem człowieka ufnego, wolnego od pretensji, pełnego zaufania Jezusowi. Najmniejszy brat, najmniejsza siostra z Chrystusowej mowy o dniu sądu to ty i ja, obcy i swój, bliźni. Czyn skierowany gestem lub słowem do tych najmniejszych to twoja i moja codzienna aktywność, również ta sprzed lat, gdy młodej kobiecie nieproszone dziecko zakłóciło jej ustalony porządek.

Co czynię najmniejszym?[2]

„Jestem naczyniem; napój jest Boży i spragnionym jest Bóg".
Jakim jestem naczyniem?
Pan spogląda z nieba, widzi wszystkich ludzi.
Z miejsca, gdzie przebywa, patrzy na wszystkich mieszkańców ziemi,
On, który ukształtował serce każdego z nich,
On, który uważa na wszystkie czyny ich. […]
„Dusza nasza oczekuje Pana,
On pomocą naszą i tarczą naszą.
W nim bowiem raduje się serce nasze,
Bo zaufaliśmy Jego świętemu imieniu.
Niech spocznie na nas łaska Twoja, Panie,
Ponieważ w Tobie mamy nadzieję" (Ps 33, 13–15; 20–22).

[2] A. Błahut-Kowalczyk, *Nieuchronność*, Cieszyn 2006, s. 54.

ks. Dariusz Oko

Kobieta – mistrzyni wspólnoty

To świadectwo należy rozumieć oczywiście jako stanowisko cząstkowe, aspektowe, jako dopełnienie tego, o czym z założenia mówią tu inni prelegenci.

Wina mężczyzn i Kościoła

Kiedy myślimy o sytuacji kobiety dzisiaj i w przeszłości, kiedy przywodzimy na pamięć lub domyślamy się, co uczyniono miliardom kobiet, które żyły lub żyją na tej ziemi, uświadamiamy sobie, jak często niesprawiedliwie i niegodziwie były i są one traktowane, jak wiele krzywdy im uczyniono i nadal się czyni. Kobiety były i są o wiele za mało szanowane i kochane, otrzymują o wiele za mało miłości i dobra, mniej niż im się należy, niż one dają z siebie. Tutaj panuje jakiś wielki deficyt, wielka nierównowaga, niesprawiedliwość. Wystarczy choćby popatrzeć, jak prawie zawsze one kochają i poświęcają się dla dzieci i rodzin, jak bardzo są im wierne, a zarazem jak często są przez mężczyzn traktowane z zimnym egoizmem, jak często są zdradzane, jak – po największym nawet poświęceniu siebie – porzucane. Na mężczyznach ciąży wobec kobiet olbrzymia, dziejowa, społeczna wina, która nie powinna być już powiększana. Wina ta jest rezultatem zatwardziałości nienawróconych serc. Ponieważ przewaga siły fizycznej i pozycji społecznej mężczyzn przez tysiącle-

cia pozwalała im wykorzystywać i krzywdzić kobiety, w większości czynili to i czynią bezkarnie, bo bez głębokiego nawrócenia człowiek nie potrafi być inny. Jest to w sumie prosty i oczywisty mechanizm egoizmu grupowego, a różne jego ideologiczne uzasadnienia – także teologiczne – są intelektualnie nie do utrzymania. Ten mechanizm, niestety, do pewnego stopnia funkcjonował i funkcjonuje także w Kościele katolickim. Jeszcze dzisiaj można spotkać duchownych katolickich (niekoniecznie nisko postawionych w hierarchii), którzy są zdolni do użycia tak negatywnych, ubliżających określeń, jak „głupie baby" albo „oślice Baalama"; zaciągają podobną winę, jak ten, kto mówi *Raka* albo „Bezbożniku" (Mt 5, 22).

Kościół dla kobiet

Na szczęście kobiety jako połowa Kościoła doświadczają i tworzą w nim ocean dobra. Chociaż wszędzie jest jeszcze wiele do zrobienia, to jednak nigdzie pozycja kobiety nie jest lepsza niż w krajach kultury chrześcijańskiej. To efekt stopniowego działania *Łaski,* stopniowego przebijania się do indywidualnej i zbiorowej świadomości, chrześcijańskiej i antropologicznej zasady fundamentalnego, najwyższego szacunku dla każdego człowieka. Dzięki temu społeczności chrześcijańskie pod wieloma względami osiągają więcej niż inne. Bo stan zniewolenia, krzywdy jest fatalny nie tylko dla samego niewolnika, ale także dla społeczności. Niesprawiedliwość oznacza zmarnowanie, zaprzepaszczenie jego talentów i możliwości, co jest stratą nie tylko dla samego niewolnika, ale i dla innych. Natomiast im bardziej człowiek jest szanowany, im bardziej jest wolny, tym lepiej się rozwija, tym więcej tworzy, tym więcej daje z siebie innym. Ponieważ w społecznościach chrześcijańskich to kobiety są najbardziej szanowane i wolne, są to społeczności najmocniejsze i najbardziej twórcze – oczywiście, o ile ich chrześcijaństwo jest autentyczne, a nie pozorne. Do zdrowej emancypacji kobiet najbardziej przyczyniło się właśnie chrześcijaństwo, a więc też Kościół katolicki, który stanowi jego połowę.

A pośród wielu dróg wspaniałego rozwoju kobiet całkiem wyjątkową możliwością w Kościele są zakony, *Wspólnoty, które stwarzają kobiecie szczególnie dogodne warunki do bezwarunkowego wejścia w najgłębszą Wspólnotę-z-Bogiem*. O ile się to kobietom udaje, mocą tej Wspólnoty, z samej jej głębi, promieniują w świecie, przemieniają go, podejmują się nieraz najtrudniejszych zadań, których nikt inny nie potrafi i nie chce się podjąć. Osiągają szczyty poświęcenia, szczyty Ewangelii i dlatego też szczyty człowieczeństwa. To dzięki katolickim zakonom był możliwy rozwój takich osobowości, jak siostra Faustyna czy Matka Teresa z Kalkuty – zapewne najpiękniejszy człowiek naszych czasów. A w świecie jest około 450 tysięcy podobnych do nich sióstr zakonnych. Oczywiście to tylko cząstka pośród ponad 3 miliardów kobiet wykonujących gigantyczną pracę dla rodziny i społeczeństwa, ludzi najbardziej kochających.

W Kościele innym wielki darem Chrystusa dla kobiet jest wychowywanie mężczyzn. Istotnym problemem współczesnej, szczęśliwie wyemancypowanej kobiety, która może prawie wszystko, może prawie wszędzie pracować i prawie wszystko zawodowo osiągnąć, jest wielki deficyt godnych kandydatów na mężów. Pod wpływem dominujących lewackich ideologii mężczyźni degenerują się o wiele szybciej niż kobiety. Jako przykład podam sytuację w Niemczech, bo poznałem ten kraj dzięki 8-letnim studiom i pracy duszpasterskiej. Otóż ponad 50 proc. Niemców w wieku 30–40 lat deklaruje, że nigdy na stałe nie zwiążą się z żadną kobietą, wolą mieć ciągle nowe partnerki, na parę miesięcy albo parę nocy. Natomiast ponad 50 proc. żonatych już Niemców zdradza swoje żony. W tym kraju jako prostytutki jest zniewolonych około 400 tysięcy kobiet, które codziennie są poniżane i wykorzystywane przez około milion mężczyzn. Jest wśród nich wielu prominentnych polityków, artystów, ludzi mediów i dziennikarzy, którzy potem często jako wyższe instancje moralne kierują pod adresem Kościoła druzgocące oskarżenia. Mając takich partnerów, Niemki rodzą bardzo mało dzieci; dzisiaj 100 emerytów niemieckich ma przeciętnie tylko 44 wnuki. W dwóch pokoleniach liczba Niemców redukuje się

o więcej niż połowę, ich miejsce zajmują Turcy i Arabowie, kościoły są zamykane, a obok nich budowane są wielkie meczety. To także efekt lewackiej rewolucji seksualnej. Jeśli prawie wszyscy chłopcy są faszerowani pornografią i w wieku 13, najwyżej 15 lat zaczynają intensywne życie seksualne, jeśli do końca studiów zdążą współżyć z co najmniej kilkudziesięcioma partnerkami, to tracą wszelką zdolność do wierności. Swoim partnerkom zabraniają też surowo – pod groźbą natychmiastowego odejścia – rodzić dzieci.

Jedyną dużą instytucją społeczną, która poważnie przeciwstawia się tym samobójczym tendencjom, jest Kościół katolicki. Wobec całej potęgi mediów i polityki, wobec ich olbrzymich pieniędzy jest jak Dawid wobec Goliata. Właśnie dlatego Kościół jest tak wielki i tak piękny, tak prawdziwy, tak nadprzyrodzony. Jeśli gdziekolwiek kobiety mogą dzisiaj liczyć na wierność, to przede wszystkim u mężczyzn wierzących. Niejednokrotnie wierzący są jedynymi, którzy mogą poważnie przysiąc kobiecie wierność na zawsze, na każdy czas. Wierność tak konieczną dla małżeństwa, dla rodziny, dla dzieci. Przykładem takiej rodziny są Barbara i Daniel Schregelmannowie, położna i inżynier, moi młodzi przyjaciele jeszcze z czasów studiów w Monachium. W tej rodzinie odbija się coś z piękna Boskiej Wspólnoty, na której wzór jesteśmy stworzeni. Wiem od nich, jak wiele walki ze „światem" wymaga stworzenie i obronienie takiej rodziny, takiej wierności. Jest to możliwe, bo oboje są głęboko wierzący, od lat zaangażowani w neokatechumenalnych wspólnotach Kościoła.

Osobowy geniusz kobiety

Barbara i Daniel dobitnie pokazują, jak piękny może być człowiek, kiedy jest wierny Bogu, wierny sobie, swojej naturze, i dlatego wierny innym. Pokazują, jak wspaniała jest myśl Boga o kobiecie i mężczyźnie, jak cudownie zaprojektował ich naturę i wzajemne uzupełnianie, wspólnotową harmonię ich związku. Jak przepiękne może być małżeństwo dojrzałych, wierzących ludzi. Takie rodziny

przypominają, że istotą naszego powołania, najważniejszym celem naszego istnienia jest osobowa wspólnota. Bo zostaliśmy stworzeni na obraz takiej wspólnoty – Trójcy – i w takiej wspólnocie mamy być na wieczność. Kobiety rozumieją to lepiej, bo na ogół są szczególnie wrażliwe na osoby, są specjalistkami od świata osób (podczas gdy mężczyźni są raczej specjalistami od świata rzeczy). Dlatego lepiej rozumieją i cenią to, co najważniejsze, dlatego są bardziej rodzinne i religijne, bo rodzina i religia to wspólnoty najwyższe. Mężczyźni często rozumieją to gorzej, dlatego nieraz przesadnie dążą do tego, co drugorzędne albo nawet trzeciorzędne – do władzy, dominacji, prestiżu, seksu, posiadania. Nadmiernie wikłają się w te rzeczy i degenerują jako osoby. Kobietom dotąd zdarzało się to o wiele rzadziej. One lepiej rozumiały, że dziecko jest ważniejsze niż samochód; miłość ważniejsza niż przyjemność czy kariera.

Dlatego dobrze jest, jeśli kobiety odgrywają coraz większą rolę w społeczeństwie i Kościele. Dobrze jest, jeśli mogą oddziaływać jako nauczycielki tego, co najważniejsze, jako mistrzynie miłości i szacunku dla każdego człowieka. Mistrzynie wspólnoty. Żeby tylko mężczyźni pozwolili im się wychowywać!

Wychowanie mężczyzn

Jako świadectwo podam przykład środków, które ja sam stosuję w tym dziele. Mogę powiedzieć, że przez prawie ćwierć wieku kapłaństwa przyczyniłem się do zaistnienia około 80 dzieci – oczywiście pośrednio, poprzez przyczynienie się do zawarcia około 30 małżeństw, w których te dzieci się urodziły. To są rodziny takie, jak ta Schregelmannów, głęboko wierzące, i dlatego najwierniejsze, najpiękniejsze i najbardziej szczęśliwe. W Niemczech i Polsce byłem jednym z tysiąca i więcej czynników, które okazały się przydatne lub nawet konieczne do powstania tych rodzin. W tym sensie jestem z nimi związany. Przygotowanie do takich małżeństw polega głównie na wychowaniu chłopców, bo wierzące dziewczęta na ogół same dobrze wiedzą, o co tu chodzi. W tym

celu trzeba głęboko dotknąć chłopięcego serca; poruszenie musi być bardzo mocne, żeby mogło się przeciwstawić powodzi deprawacji, która może chłopca zalać.

1. Po pierwsze, trzeba zwracać uwagę, że każdy mężczyzna jest wielkim dłużnikiem pewnej kobiety, która przez 9 miesięcy nosiła go pod sercem, rodziła w bólach, wiele razy zmieniała pieluchy oraz wycierała nos, i która nie zawodzi przez całe życie. Matka prawie zawsze jest wierna, także w najtrudniejszych sytuacjach. Dzięki tej wierności istniejemy. Ten dług wobec matki jest tak ogromny, że nie jesteśmy w stanie go wyrównać, ale mężczyzna powinien spłacać go żonie – obok matki drugiej najważniejszej kobiecie swojego życia. To nawet kwestia czystej sprawiedliwości – miłość za miłość, wierność za wierność. Czy matka zdradziła cię kiedyś? Jakże ty mógłbyś zdradzić inną kobietę – swoją żonę? Dobrze, żeby mężczyzna traktował to jako złotą regułę małżeństwa: być dla żony zawsze tak dobry, delikatny i wierny jak matka dla dziecka. Jej szczęście stawiać ponad swoje.

2. Mąż powinien starać się tym bardziej, że na mężczyznach ciąży wobec kobiet podobna zbiorowa wina, jak np. na Niemcach wobec Polaków. Tak jak najlepsi Niemcy starają się te krzywdy choć w części wyrównać, tak mężczyźni powinni starać się wobec kobiet. Wiem, na czym to polega, wielokrotnie byłem świadkiem i pośrednikiem tego niemieckiego zadośćuczynienia, które często posiada wielką materialną i duchową wartość.

3. Mężczyzna powinien bronić kobiety – tak jak matka broniła jego. Nieraz trzeba tego obrońcę w nim budzić. Kobieta jest tak subtelna, bo jest nastawiona na delikatność dziecka, a mężczyzna ma stwarzać dla tej delikatności i subtelności przestrzeń ochrony. Jest dojrzały do małżeństwa, naprawdę kocha narzeczoną, o ile jest gotów w jej obronie także zginąć. Mężczyzna musi również walczyć o kobietę, rodzinę na forum społecznym, musi walczyć z *cywilizacją śmierci*, jak czynił to Jan Paweł II. Walczyć z zakłamaniem współczesnej kultury, z dominującymi mediami, jak Jezus walczył z kłamstwem i obłudą faryzeuszy. Mężczyzna ma bronić kobiet, jak

Jezus ich bronił – także tak, jak bronił cudzołożnic. To jest też wielkie ekumeniczne zadanie – wspólne przeciwstawianie się chrześcijan temu, co anty-Chrystusowe, wspólne tworzenie frontu obrony[1].

Te tak elementarne i dlatego też tak prawdziwe zasady okazują się skuteczne, pomagają w tworzeniu rodzin tak pięknych, jak rodzina Barbary i Daniela. Chodzi o to, żeby ten wielki potencjał miłości i szczęścia, które Bóg złożył w sercu każdej kobiety i każdego mężczyzny, został zrealizowany. Mimo że tak wielu nigdy do tego nie dochodzi, ci, którym się to udaje, dowodzą, że jest to jednak możliwe. Tylko razem z Nim – w wierności i w wierze.

[1] Przykładem takiego wspólnego, owocnego współdziałania chrześcijan jest wygrane jesienią 2008 roku referendum w Kalifornii (a także w Arizonie i na Florydzie). Dzięki niemu do konstytucji tego stanu została wprowadzona poprawka, definiującą małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny. W ten sposób zablokowano prawną możliwość uznania związków gejowskich za małżeństwa. Jest to wspólny sukces ludzi wierzących; w kampanii referendalnej ściśle współpracowały ze sobą Kościoły katolicki i ewangelickie oraz mormoni (finansowy wkład tych ostatnich był największy).

s. Anna Emmanuela Klich OSU

Kobieta konsekrowana w Kościele

Pomimo różnych przemian dokonujących się w polskiej sytuacji społeczno-politycznej zauważa się w naszej ojczyźnie stałe zaufanie i szacunek dla sióstr zakonnych. Jednak dosyć rzadko podejmuje się temat sióstr w ramach sesji o charakterze naukowym. Tym bardziej znaczący jest fakt zaproszenia zakonnicy do udziału w sesji ekumenicznej na temat „Kobieta w Kościele", by podzieliła się świadectwem życia konsekrowanego.

W niniejszym przedłożeniu tożsamość osoby konsekrowanej oraz służba życiu i człowiekowi podejmowana przez siostry zostaną zarysowane na przykładzie czterech charyzmatów zgromadzeń żeńskich.

Tożsamość kobiety konsekrowanej

Pierwszą cechą charakterystyczną dla kobiety jest jej skierowanie się nie tyle ku rzeczom, ile ku osobie. W Liście apostolskim *Mulieris dignitatem* Jan Paweł II stwierdził, że „kobieta jest bardziej od mężczyzny zwrócona do konkretnego człowieka" (MD 18)[1]. Dalej podkreślił, że „analiza naukowa w całej pełni potwierdza

[1] Jan Paweł II, list apost. *Mulieris dignitatem* (dalej: MD).

fakt, że sama konstrukcja cielesna kobiety oraz jej organizm zawierają w sobie naturalną dyspozycję do macierzyństwa […]. Odpowiada to psychofizycznej strukturze kobiety. Macierzyństwo związane jest z osobową strukturą kobiecości oraz z osobowym wymiarem daru" (MD 18). Całe ciało kobiety, psychika i duch istnieją ku macierzyństwu.

Realizacja powołania kobiety dokonuje się przez miłość, przez jej przyjmowanie i dawanie. Należy więc uznać, że kobieta spełnia się przez troskę o rodzinę, dziecko, życie. Piękno i wrażliwość wewnętrzna dana jest kobiecie dla tej właśnie troski, dla przekazywania życia fizycznego, a jeszcze bardziej dla rozwijania tego, co w człowieku najgłębsze, duchowe.

Kościół w swym nauczaniu wskazuje na to, że macierzyństwo realizuje się najpełniej w sferze duchowej. „Macierzyństwo w sensie biologicznym ujawnia pozorną bierność kobiety. Proces kształtowania się nowego życia «dzieje się w kobiecie», w jej organizmie, niejako bez jej współpracy. Macierzyństwo w sensie osobowo-duchowym oznacza bardzo doniosłą twórczość kobiety, od której w zasadniczej mierze zależy samo człowieczeństwo nowego człowieka" (MD 18). Kobieta poprzez bezinteresowny dar z siebie obdarza dziecko miłością, a przez to uczy je i niejako wprowadza na drogę realizacji człowieczeństwa. Ten wymiar duchowego macierzyństwa jest nie mniej ważny od macierzyństwa biologicznego i naturalnego przekazania życia.

Kościół naucza, że kobieca osobowość spełnia się zarówno w macierzyństwie, jak i dziewictwie. Jan Paweł II ukazał tę prawdę na przykładzie Maryi, która w zwiastowaniu otrzymała odpowiedź, iż jej macierzyństwo nie będzie następstwem małżeńskiego „poznania", iż dziewictwo i macierzyństwo współistnieją w Niej: nie wykluczają się ani nie ograniczają.

Rzeczywistość wybrania i powołania przez Boga oznacza dla osoby najpierw zaproszenie do szczególnej więzi z Tym, który pierwszy umiłował (por. 1 J 4, 19). Poprzez konsekrację zakonną osoba powołana i wybrana przyjmuje całą swoją osobą odkupień-

czą miłość Boga, zawiera z Nim przymierze miłości oblubieńczej oraz zostaje „poświęcona Bogu w Jezusie Chrystusie na wyłączną własność" (RD 7)[2]. Osobowa więź z Tym, który z miłości dał siebie w ofierze (por. J 17, 19), prowadzi do oddania się Bogu z miłości.

Dlaczego dziewictwo?

Sam Jezus podejmuje taką drogę i wskazuje też na wartość bezżeństwa dla królestwa (Mt 19, 12). Ta rada ewangeliczna adresowana jest do ludzkiego serca i posiada rys oblubieńczy. Chodzi tu o dziewictwo jako wyraz oblubieńczej miłości do Chrystusa.

> Wrodzona dyspozycja oblubieńcza osobowości kobiecej znajduje odpowiedź w dziewictwie […]. Kobieta powołana «od początku» do tego, aby być miłowaną i by miłować, znajduje w powołaniu do dziewictwa nade wszystko Chrystusa jako Odkupiciela, który «do końca umiłował» przez całkowity dar z siebie – i na ten dar osoba konsekrowana odpowiada «bezinteresownym darem» z całego swojego życia (MD 20).

Ewangeliczna rada czystości jest wskazaniem na tę szczególną możliwość, jaką miłość oblubieńcza samego Chrystusa stanowi dla ludzkiego serca. „Bezżenność dla królestwa niebieskiego" nie jest jedynie rezygnacją z małżeństwa i życia rodzinnego, ale przede wszystkim wyborem Chrystusa jako wyłącznego Oblubieńca. Wybór ten pozwala:

1. troszczyć się o sprawy Pana,
2. przybliżać eschatologiczne królestwo Boga do życia wszystkich ludzi.

„Troska o sprawy Pana" według wyjaśnienia św. Pawła, jakie podaje w Pierwszym Liście do Koryntian, to troska o to, by przez święte życie podobać się Bogu (1 Kor 7, 34). Troska o sprawy Pana oznacza zaangażowanie się tylko i wyłącznie w to, co należy do Pana, tzn. że osoba nie ma innych, prywatnych, spraw.

---

[2] Jan Paweł II, adhort. apost. *Redemptionis donum* (dalej: RD).

> Życie konsekrowane znajduje się w samym sercu Kościoła jako element o decydującym znaczeniu dla jego misji, ponieważ wyraża głęboką istotę powołania chrześcijańskiego oraz dążenie całego Kościoła-Oblubienicy do zjednoczenia z jedynym Oblubieńcem[3].

„Bezżenność dla królestwa niebieskiego" ma też charakter profetyczny, w tym sensie, że pośród przemijającego świata ukazuje życie w zjednoczeniu z Bogiem, jakie w pełni jest udziałem wszystkich zbawionych, życie w miłości, która zawiera w sobie i przenika bez reszty wszelkie miłości serca ludzkiego (RD 11). Ukazuje celowość życia ludzkiego, które zmierza do tego, by odnaleźć na wieki pełnię szczęścia w Bogu.

Bogactwo charyzmatów w Kościele

Osoby konsekrowane swą miłość do Chrystusa i do Kościoła wyrażają na wiele różnych sposobów poprzez apostolstwo. Jest ono zrodzone ze szczególnego daru, jaki otrzymali założyciele wspólnot od Boga, by stał się charyzmatem wspólnoty (por. RD 15). Ten dar odpowiada różnorodnym potrzebom Kościoła; w odniesieniu do wspólnot żeńskich bardzo często związany jest z tym darem, jaki nosi w sobie kobieta.

Charyzmaty dane kobietom – założycielkom wspólnot zakonnych warto ukazać na wybranych przykładach, w których wyraźnie widać ich służbę życiu, dziecku i rodzinie.

Urszulanki Unii Rzymskiej są zakonem kontemplacyjno-czynnym, wspólnotą życia konsekrowanego istniejącą od XVI wieku, a dziś obecną na wszystkich kontynentach. Charakterystycznym rysem charyzmatu urszulańskiego jest głębokie przekonanie o tym, że siostry „zostały wybrane na prawdziwe i nieskalane oblubienice Syna Bożego"[4]. Św. Aniela Merici wyjaśnia i uzasadnia godność

---

[3] Jan Paweł II, *Orędzie*, 6 stycznia 1997 r.

[4] Por. Św. A. Merici, *Pisma. Rady. Testament*, tłum., wstęp i oprac. U. Borkowska, Lublin 1992, s. 53.

powołania i tożsamość oblubieńczą. Misją, którą Kościół powierza urszulankom, jest „misja wychowawcza w różnorodnych formach, pojęta jako ewangelizacja”[5]. Siostry realizują ją przez prowadzenie szkół na różnych poziomach, przedszkoli, internatów i burs dla studentek. Przykładowo, w Polsce siostry obejmują posługą edukacyjno-wychowawczą ponad 7 tysięcy dzieci i młodzieży[6]. Warto wskazać na dwa rysy charakterystyczne posługi sióstr urszulanek: po pierwsze – zgodnie z charyzmatem Założycielki, motywacją wszelkiej działalności jest miłość Boga i gorliwość w trosce o zbawienie tych, którym siostry służą jako nauczycielki, wychowawczynie, katechetki; po drugie – postawa matki wyrażająca się w głębokim szacunku dla każdego ucznia i noszenie w sercu wszystkiego, co go dotyczy. Św. Aniela Merici zachęca swoje siostry:

Proszę, abyście poważały wasze córki i miały je wyryte w myśli i sercu, każdą z osobna, nie tylko ich imiona, ale także ich sytuację, charakter i wszystko, co ich dotyczy. Nie będzie to trudne, jeśli obejmiecie je żywą miłością. Albowiem widzimy, że matki rodzone, jeśliby nawet miały tysiąc synów i córek, każde dziecko z osobna nosiłyby w swoim sercu, bo tak działa prawdziwa miłość. Owszem, wydaje się nawet, że im więcej ma się dzieci, tym bardziej rośnie troska o każde z nich. O ileż bardziej matki duchowe mogą i powinny tak postępować, bo miłość duchowa jest bez porównania silniejsza od miłości naturalnej. Jeżeli zatem będziecie kochać wasze córki żywą i głęboką miłością, niepodobna, byście nie nosiły w pamięci i sercu obrazu każdej z nich[7].

Felicjanki są franciszkańskim kontemplacyjno-czynnym zgromadzeniem zakonnym, które zostało założone w Warszawie

[5] *Konstytucje Unii Rzymskiej Zakonu św. Urszuli*, Rzym 1984, pkt 5.

[6] *Katalog. Unia Rzymska Zakonu św. Urszuli. Prowincja Polska.* Do użytku wewnętrznego, Warszawa 2007/2008, s. 105–110.

[7] Por. Św. A. Merici, *Pisma. Rady. Testament*, dz. cyt., s. 127.

w 1855 roku przez bł. Marię Angelę Truszkowską, pod duchowym kierownictwem bł. Honorata Koźmińskiego[8].

Błogosławiona Angela Truszkowska swe życiowe powołanie określa jako pragnienie czynienia dobrze opuszczonym dzieciom, chorym i osobom w podeszłym wieku, aby ulżyć ich ciężkiej doli i przybliżyć ich do Boga. Matka Angela pisze: „gdzie miłość Boża przebywa, tam i miłość bliźniego musi się zmieścić, bo jedna z drugiej wypływa, jedna od drugiej jest nieodłączna, obydwie jednym przykazaniem objęte"[9].

Bł. Matka Angela wielką troskliwością otaczała sieroty i starców. Przy jej boku czuli się bezpieczni. Ona dawała im nie tylko kromkę chleba i dach nad głową – dawała im też serce. Tej służbie poświęciła całe swoje życie. Była tam, gdzie wołano o pomoc nie tylko materialną, ale i duchową.

Założycielka Zgromadzenia, bł. Maria Angela Truszkowska, została wyniesiona do chwały ołtarzy przez Ojca Świętego Jana Pawła II (1993 r.). Podczas uroczystości beatyfikacji Jan Paweł II powiedział o bł. Angeli: „Ona zawsze rozumiała miłość jako darmowy dar z siebie. Miłować oznacza dawać. Dawać wszystko, czego domaga się miłość. Dawać natychmiast, bez żalu, z radością, pragnąc, żeby chciano od nas jeszcze więcej. Są to jej własne słowa, w których streściła cały program swego życia"[10].

Obecnie Zgromadzenie Sióstr Felicjanek liczy około dwa tysiące sióstr w ponad 250 placówkach w 12 prowincjach[11]. Od początku istnienia Zgromadzenia felicjanki prowadziły różnorodną

[8] Tekst opracowany przez siostry felicjanki.

[9] M. A. Truszkowska, *Wybór pism. Listy do sióstr*, t. I, Rzym 1977, s. 84.

[10] www.franciszkanie.pl/news.php?id=3928 (12 XI 2008).

[11] Trzy prowincje znajdują się w Polsce (Kraków, Przemyśl, Warszawa), siedem w Stanach Zjednoczonych oraz po jednej w Kanadzie i Brazylii. Ponadto felicjanki pracują w krajach Europy: we Francji, Anglii, na Ukrainie, w Estonii i Rosji; w Afryce: w Kenii; w Ameryce Północnej: w North West Territories wśród Eskimosów i w Meksyku.

działalność apostolską, zwłaszcza wśród najuboższych (katolickie szkoły ludowe, ochronki dla małych dzieci, sierocińce, szwalnie szkoleniowe, internaty, opieka nad chorymi w domach, katechumenat, rekolekcje dla świeckich, tercjarstwo franciszkańskie, bractwa kościelne, prace przykościelne).

Praca sióstr felicjanek prowincji krakowskiej kształtuje się następująco[12]:

a. katechizacja dzieci i młodzieży – dzieci przedszkolne (1070), szkoły podstawowe (4960), szkoły średnie i gimnazja (1500);
b. przedszkola – w 9 placówkach opieką objętych jest 445 dzieci;
c. internaty i bursy – mieszka w nich 130 dzieci i młodzieży;
d. specjalny ośrodek szkolno-wychowawczy z internatem dla dzieci z afazją (jedyny tego typu w Polsce), prowadzony od 1956; pod opieką felicjanek jest 60 dzieci z zaburzeniami mowy w wieku 4–11 lat;
e. zakład opiekuńczo-leczniczy dla kobiet (od 1866 roku) z 72 miejscami dla osób przewlekle chorych, które siostry obejmują opieką pielęgnacyjno-leczniczo-rehabilitacyjną, oraz rodzinny dom opiekuńczy w Tyńcu. W sumie stałą opieką otoczonych jest 180 starszych osób.
f. Kuchnia im. s. Samueli działa w Krakowie od 1872 roku. Średnio z posiłków korzysta dziennie ok. 250 osób. W 2007 roku przygotowano i wydano 65 390 obiadów. Obecnie w większości korzystają z niej emeryci i ludzie biedni.

Zgromadzenie Sióstr Albertynek Posługujących Ubogim, założone przez św. Brata Alberta Adama Chmielowskiego w 1891 r., służy życiu ludzkiemu zagrożonemu utratą człowieczej godności[13]. Nędza, opuszczenie, krzywda, brak miłości, brak ukształtowanego w rodzinie poczucia wartości i sensu życia, uzależnienia, bezdomność, samotność, bezradność i słabość to różne przejawy ubóstwa, które w różnych formach zawsze jest obecne w świecie. Siostry Al-

[12] Dane pochodzą z 2008 roku.

[13] Tekst opracowany przez siostry albertynki.

bertynki nie rozwiązują jednak („po męsku") problemu ubóstwa, lecz starają się („po kobiecemu, po siostrzanemu, po matczynemu") służyć człowiekowi naznaczonemu niechcianym ubóstwem, które uwłacza jego godności. W takim człowieku odnajdują zarazem znieważony obraz i podobieństwo swego Oblubieńca, Chrystusa, który powiedział, że wspomagając Jego braci najmniejszych, Jemu samemu okazuje się miłość (por. Mt 25, 40). *Konstytucje* Zgromadzenia mówią, że siostry „mają służyć najbiedniejszym i najnieszczęśliwszym bliźnim, w których rozpoznają wizerunek Cierpiącego Chrystusa"[14].

Charyzmat św. Brata Alberta, specyfika jego posługi, wyraża się w tym, że zamieszkał on z ubogimi jako jeden z nich: „stał się przekonującym świadkiem Bożej miłości właśnie dlatego, że stanął pośród najuboższych jak brat pośród braci"[15]. Bycie siostrą ubogiego jest czymś z natury innym od bycia pracownikiem socjalnym. Bycie siostrą oznacza, że należy się do jednej rodziny, jest się jednego stanu, „jednego rodu", „jednej krwi". Tą wspólną krwią jest Boże dziecięctwo. Nie ma więc stosunku nadrzędności ani władzy. Jest natomiast bardzo szczególne miejsce na dzielenie własnego życia, podobnie jak w domu rodzinnym czyni to kobieta, matka, która jest sercem domowego ogniska. Jan Paweł II, beatyfikując s. Bernardynę Jabłońską, współzałożycielkę Zgromadzenia, i m. Marię Karłowską, założycielkę sióstr pasterek, podkreślił ten właśnie aspekt kobiecego geniuszu, realizowanego w ustanowionym przez Kościół stanie życia konsekrowanego: „Bernardyna Maria Jabłońska […] chciała uczynić zadość każdej ludzkiej prośbie, otrzeć każdą łzę, pocieszyć choćby słowem każdą cierpiącą duszę. Chciała być dobrą zawsze dla wszystkich, a najlepszą dla najbardziej pokrzywdzonych. «Ból bliźnich moich jest moim bólem»[16] – mawiała. […] Nowe błogosławione ujawniły w pełni godność kobiety i wielkość jej powołania.

---

[14] Por. *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Albertynek Posługujących Ubogim*, Kraków 2004, n. 2.

[15] Tamże, n. 7.

[16] Por. Wybór pism Siostry Bernardyny – Marii Jabłońskiej, Kraków 1988, s. 29.

Objawiły ów «geniusz kobiety», który przejawia się w głębokiej wrażliwości na ludzkie cierpienie, w delikatności, otwarciu, gotowości do pomocy i w innych zaletach ducha właściwych kobiecemu sercu. […] Jakże potrzeba tej kobiecej wrażliwości na sprawy Boże i ludzkie, aby nasze rodziny i całą społeczność wypełniało serdeczne ciepło, życzliwość, pokój i radość! Jakże potrzeba tego „geniuszu kobiety", ażeby dzisiejszy świat docenił wartość ludzkiego życia, odpowiedzialności, wierności; aby zachował szacunek dla ludzkiej godności!"[17].

Zgromadzenie **Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu** jest jednym z tych zgromadzeń, które powstawały na emigracji na przełomie XIX i XX wieku, w okresie szczególnej dynamiki rozwojowej nowych wspólnot zakonnych[18]. Założyła je w Rzymie, w 1875 roku, Polka, Franciszka Siedliska – Maria od Pana Jezusa Dobrego Pasterza. Dzięki wybitnej inteligencji i wrażliwości na obecność i potrzeby drugiego człowieka poznała i ogarnęła sercem niemal wszystkie zasadnicze problemy swojej epoki. Już w 1873 roku, w czasie pierwszej audiencji u papieża Piusa IX, młoda założycielka przedstawiła jasny, charyzmatyczny projekt nowego dzieła, „którego głównym zadaniem ma być ofiarowanie modlitw, pracy, cierpień i całej swojej istoty za Ojca Świętego i Kościół katolicki, starając się naśladować w całym swym zachowaniu życie ukryte i wszystkie cnoty Najświętszej Rodziny z Nazaretu"[19]. W Pierwszych Konstytucjach z 1887 roku mocno podkreśliła, że „jednym z najważniejszych obowiązków powołania" nazaretanki jest troska o rodziny[20]. Założycielka była przekonana, że wspólnoty sióstr, żyjąc duchem Rodziny z Nazaretu, pomogą małżeństwom i rodzinom otwierać się na Chrystusa i siebie nawzajem.

---

[17] Homilia Ojca Świętego Jana Pawła II podczas Mszy św. beatyfikacyjnej w Zakopanem 6 VI 1997.

[18] Tekst opracowany przez siostry nazaretanki.

[19] AGCSFN, F. Siedliska, *Prośba skierowana do Papieża Piusa IX*, Rzym 1 X 1873.

[20] Por. *Pierwsze Konstytucje 1887*, rozdz. XII, par. 7.

W 1989 roku, w czasie audiencji pobeatyfikacyjnej Franciszki Siedliskiej, Jan Paweł II powiedział do zgromadzonych: „Kościół wdzięczny jest nowej Błogosławionej przede wszystkim za to, że stała się apostołką rodziny, że w odrodzeniu rodziny i kształtowaniu duchowości małżeństwa widziała warunek odrodzenia narodu, całego życia religijnego, społecznego i moralnego”[21].

Formami apostolatu podejmowanego dzisiaj przez nazaretanki w Polsce i na świecie są dzieła oświatowo-wychowawcze – przedszkola, szkoły podstawowe, gimnazja, licea i uniwersytet (Filadelfia, USA), szpitale, placówki opiekuńczo-lecznicze i domy opieki, katechizacja i duszpasterstwo młodzieży. Szczególne miejsce w apostolacie nazaretanek zajmuje podjęta w latach 70. ubiegłego stulecia na prośbę metropolity krakowskiego kardynała Karola Wojtyły, troska o samotne matki i ich dzieci. Ta nowatorska i kontrowersyjna jak na tamte czasy forma służby życiu jest dziś kontynuowana w pięciu placówkach na terenie Polski[22] i w krakowskim „Oknie życia” – inicjatywie kard. Stanisława Dziwisza.

Przy zgromadzeniu działa Stowarzyszenie Najświętszej Rodziny, które skupia całe rodziny oraz osoby żyjące samotnie. Tworzą oni

---

[21] Jan Paweł II, Audiencja pobeatyfikacyjna bł. Franciszki Siedliskiej, 24 IV 1989, [w:] *W blasku chwały. Beatyfikacje w 125-letniej historii Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu*, Rzym 2001, s. 34.

[22] Domy samotnej matki oraz matki i dziecka: kujawsko-pomorskie, nazaretanki, Dom Samotnej Matki (Caritas Diecezji Włocławskiej), ul. Widok 5, 87–720 Ciechocinek, tel. (54) 283 32 26, liczba miejsc 6; małopolskie, nazaretanki, Dom Samotnej Matki (Caritas Archidiecezji Krakowskiej), ul. Przybyszewskiego 39, 30–128 Kraków, tel. (12) 637 85 42, liczba miejsc 10; podlaskie, nazaretanki, Dom Matki i Dziecka Nazaret (Caritas Archidiecezji Białostockiej), ul. Kościuszki 2, 16–010 Wasilków, tel. (85) 719 45 00, liczba miejsc 12; śląskie, nazaretanki, Diecezjalny Dom Samotnej Matki i Dziecka, (Caritas Archidiecezji Częstochowskiej), ul. Częstochowska 15, 42–310 Żarki Miasto, (34) 314 81 76, liczba miejsc 10; warmińsko-mazurskie, nazaretanki, Ośrodek Wsparcia i Interwencji Kryzysowej, Dom dla Matek z Małoletnimi Dziećmi i Kobiet w Ciąży (Diecezja Elbląska), e-mail: osrodekwsparcia@neostrada.pl, ul. Nowodworska 49, 82–300 Elbląg, tel. (55) 233 80 79, liczba miejsc 20.

poszerzoną rodzinę nazaretańską pragnącą pogłębiać swój osobisty kontakt z Bogiem i uczestniczyć w charyzmacie zgromadzenia poprzez szerzenie Królestwa Bożej Miłości w życiu codziennym.

Najdojrzalszym owocem charyzmatu służby Kościołowi i rodzinom jest męczeńska śmierć 11 nazaretanek z Nowogródka, które w czasie okupacji hitlerowskiej jednomyślnie, jako wspólnota, ofiarowały swoje życie **za ocalenie uwięzionych członków rodzin** i jedynego kapłana w tym mieście. „Boże, jeśli potrzebna jest ofiara z życia, przyjmij ją od nas […], a spraw, aby uwolnieni zostali ci, którzy mają rodziny". Bóg ofiarę przyjął. Siostry zostały aresztowane i rozstrzelane 1 sierpnia 1943 roku, a uwięzieni powrócili do swoich domów. Beatyfikacja Męczennic z Nowogródka odbyła się 5 marca 2000 roku.

Na progu trzeciego tysiąclecia, po 125 latach istnienia Zgromadzenia, Jan Paweł II skierował do nazaretanek słowa, które potwierdzają aktualność charyzmatu i misji tego Instytutu: „Pomóżcie rodzinom przeciwstawić się «największej pokusie naszych czasów» – odrzucenia Boga – Miłości. Pomóżcie rodzinom otworzyć się na Chrystusa! […] Niech dzięki waszej posłudze rodziny odnajdują w Rodzinie z Nazaretu wzór swego życia i postępowania"[23].

Reasumując, należy stwierdzić, że bogactwo charyzmatów zgromadzeń żeńskich w Kościele w niezwykły sposób odpowiada zamysłowi Jezusa, który do grona swych uczniów zapraszał kobiety, by słuchały Jego słowa i podejmowały służbę w duchu Ewangelii (por. Łk 10, 38−42). Jednocześnie wskazuje na geniusz serca kobiety, które spełnia się tylko poprzez Miłość. Zaprezentowane charyzmaty: urszulański, felicjański, albertyński i nazaretański, są jedynie pewnym przykładem posługi ewangelicznej, podejmowanej bez rozgłosu przez dziesiątki zgromadzeń żeńskich w Polsce i na świecie.

[23] Jan Paweł II, *Budujcie w rodzinach Królestwo Bożej Miłości*. Przemówienie do uczestniczek kapituły generalnej Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu, 6 VII 2001, „Via Consecrata" 4 (2001) nr 12, s. 10.

Monika Waluś

Moje dobre miejsce w Kościele

„Kobiety w Kościele" to modny dziś temat, wiążący się z tyloma skojarzeniami, stereotypami, obawami i uprzednimi założeniami, że trudno o nim cokolwiek powiedzieć, nie wpadając w pułapki. Organizatorzy sesji ułatwili mi zadanie, sugerując formę świadectwa, co zwalnia mnie z obowiązku przeprowadzania analizy socjologiczno-psychologicznej wszystkich kobiet. Mogę się wypowiedzieć jako konkretna kobieta w Kościele, nie aspirując do uogólnień.

Po swoim nawróceniu uznałam, że nie ma nic ciekawszego niż teologia, i wydało mi się naturalne, że będę jedną z wielu studentek teologii na kursie dla świeckich. Rozsądne ostrzeżenia osób z otoczenia, pytania o przyszłość, zawód, pracę były zrozumiałe, jednak trudno mi było się nimi przejąć. Byłam jedną z 80 świeckich studentów kursu B na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, przy czym połowę kursu stanowiły kobiety. Słuchałam wszystkich możliwych wykładów z całkowitą pewnością, że jestem w najwspanialszym i najbardziej dla mnie odpowiednim miejscu na świecie. Byliśmy zachwyceni profesorami, którzy chętnie pozwalali na pytania i dyskusje. Spieraliśmy się, zastanawialiśmy, spotykaliśmy w wybranych grupach modlitewnych, tworząc zwarte środowisko. Wiele się nauczyłam, zarówno samej teologii, jak i dyskusji; słuchanie świetnych wykładowców i ówczesna atmosfera na KUL-u da-

wały wielkie możliwości rozwoju. Jak inspirująca może być osoba zafascynowana tematem, który wykłada! Uczono nas myśleć i zadawać pytania, podważać stereotypy i szanować wiarę szukającą zrozumienia. Niekiedy profesorzy odpowiadali na pytanie, pytając: a co państwo myślą? Uczyli szukać, uświadamiali konsekwencje różnych dróg, zanim wskazali kierunek. Na koniec zazwyczaj dodawali: ale to tajemnica… Teologia była fascynująca i wielu z nas myślało o studiach doktoranckich, które pozwalały na specjalizację. Nigdy podczas studiów nie odczułam, że fakt, iż jestem kobietą, stanowi jakiś problem. Byłam studentką teologii, jedną z wielu zafascynowanych nią osób.

Po studiach okazało się, że żyłam w cieplarni, bo na uczelni nie musiałam się tłumaczyć z zachwytu teologią. Wystarczało słuchać mądrzejszych od siebie i zadawać pytania. Teraz nastał czas pytań stawianych mnie. „Po co studiowałaś teologię?". Często już nie wystarczała odpowiedź, że to bardzo ciekawe, najciekawsze, co może być… Czasem było widać, że samo istnienie kobiet teologów budzi zadziwiające emocje i przypuszczenia. Jednak tu niewiele da się wytłumaczyć, podobnie jak w przypadku heavymetalowców, którzy jadą na drugi koniec kraju, by posłuchać jakiegoś koncertu. O ile jednak heavymetalowiec ze słuchawkami w autobusie nie dziwi nikogo, to kobieta z dogmatyką w ręku na plaży nie uniknie niepotrzebnych dyskusji – chyba że założy na książkę maskującą okładkę.

Rozróżnienie między byciem teologiem i byciem księdzem duszpasterzem nie jest nowe, a jednak przerasta wyobraźnię wielu osób. Tu może pomóc przywołanie paru dokumentów kościelnych, np. *Christifideles laici* czy *Vita consecrata*[1]. Polki i tak są w stosunkowo korzystnej sytuacji: wiele zrobił dla nich już Prymas Tysiąclecia. Wśród wielu zasług kardynała Stefana Wyszyńskiego szczególnie ważny jest dla mnie jego stosunek do kobiet. Prymas zachęcał kobiety do większej aktywności w Kościele, cenił ich zaangażowanie.

[1] Posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 25 marca 1996.

Nie tylko pozwolił kobietom na studia teologiczne (przed Soborem Watykańskim II), ale jeszcze publicznie je do nich zachęcał[2]. Uważał, że studiowanie nauki o Bogu jest prostą kontynuacją drogi maryjnej: Maryja pierwsza studiowała Słowo Boże, czyli Jezusa. Prymas powoływał się na różne tradycje kobiece, widział znaczenie obecności kobiet w Kościele; wielokrotnie mówił o ich aktywności, zaangażowaniu, relacjonował pojawienie się audytorek na Soborze[3]. Można więc mówić o pewnej polskiej tradycji, o doświadczeniu Kościoła, w którym Polki bardzo wcześnie, jeszcze przed soborowym otwarciem na świeckich, miały możliwość dużej aktywności, większej niż w wielu innych krajach. Wydaje mi się, że to świetnie współgra z tradycją polskiej duchowości: mamy wiele wspaniałych kobiet Kościoła polskiego, które niestety są wciąż mało znane.

Jednym z wielu pytań, z jakimi spotyka się człowiek, który jest jednocześnie kobietą i teologiem, jest właśnie kwestia powiązania świętości z wykształceniem. W klasycznym kształcie brzmi ono: „Po co studiowała pani teologię? Przecież święte kobiety były proste i nieuczone…". Przy okazji studiowania teologii poznaje się jednak wiele świętych pań bardzo dobrze wykształconych. Jan Paweł II pisał o znaczeniu tej „tradycji kobiecej"[4], jednak mimo szacunku dla polskiej historii reagujemy rozmaicie, gdy cytowane są kobiety Kościoła… Właściwie nie wiadomo, dlaczego tekst omawiający duchowość kilkunastu mężczyzn jest przyjmowany naturalnie (a nie na przykład jako wyraz maskulinizmu), natomiast artykuł autorstwa kobiety, w którym cytuje ona więcej kobiet niż mężczyzn, jest odbierany jako przejaw feminizmu. Nie wiadomo, dlaczego powoływanie się na autorytet kobiet świętych i błogosławionych, a więc

[2] S. Wyszyński, *Godność kobiety*, Warszawa 1998, s. 84.

[3] Tamże, s. 94.

[4] „Kościół – pomimo wielu uwarunkowań – na przestrzeni dwóch tysięcy lat swej historii poznał w pełni «geniusz kobiety» dzięki wielkim postaciom kobiet, które wywarły istotny i dobroczynny wpływ na swoje czasy. Mam na myśli długi orszak męczennic, świętych kobiet, wielkich mistyczek", Jan Paweł II, *List do kobiet*, 11.

uznanych w Kościele, jest mniej naturalne, niż powoływanie się na autorytet świętych i błogosławionych mężczyzn…

Badanie kobiecej tradycji w Kościele, o której pisał Jan Paweł II[5], jest fascynującym zadaniem, szczególnie w czasach dyskusji nad miejscem i rolą kobiet w Kościele. Mamy za sobą kilkadziesiąt lat milczenia o kobietach Kościoła w podręcznikach historii Polski, cenzurowanych przez prokomunistyczne rządy. Uczono nas nie o Urszuli Ledóchowskiej, Marcelinie Darowskiej, Celinie Borzęckiej czy Anieli Godeckiej, lecz o Róży Luksemburg, choć wpływ kobiet Kościoła był i jest znaczenie większy niż jej epizodyczna rola. Marzą mi się podręczniki, gdzie choćby wspomniane będą: Zofia z Maciejowskich Czeska, która jeszcze w siedemnastowiecznej Polsce założyła pierwszą ogólnie dostępną szkołę dla dziewcząt; szkoły niepokalanek, zmartwychwstanek, nazaretanek; szpitale i domy opieki Kazimiery Gruszczyńskiej; działalność na rzecz kobiet pracujących Marylki Witkowskiej, Eleonory Motylowskiej, Anieli Godeckiej…

Polki mogą się odwołać do bogatej historii. XIX wiek można określić jako okres rozkwitu znaczenia kobiet w Kościele. Dziś właściwie tylko kontynuujemy mniej lub bardziej nieporadnie to, co robiły nasze poprzedniczki. Myślę, że moim zadaniem i przywilejem jako teologa, który jest kobietą, jest także – obok radości zajmowania się dogmatyką – obowiązek przypominania życia i nauczania wielkich kobiet. Wiele im zawdzięczamy. Dobrze jest dołączyć się do papieskiego „podziwu dla kobiet dobrej woli, które poświęciły się obronie swojej kobiecej godności, walcząc o podstawowe prawa społeczne, ekonomiczne i polityczne, i które podjęły tę odważną inicjatywę w okresie, gdy ich zaangażowanie było

[5] „Z rozlicznych dzieł dokonanych przez kobiety w ciągu dziejów bardzo niewiele, niestety, daje się opisać przy pomocy metod historiografii naukowej. Chociaż czas zatarł wiele materialnych świadectw ich działania, nie sposób nie dostrzec ich błogosławionego wpływu na życie kolejnych pokoleń aż do naszych czasów. Ludzkość zaciągnęła ogromny dług wobec tej «tradycji» kobiecej", Jan Paweł II, *List do kobiet*, 3.

uważane za wykroczenie, oznakę braku kobiecości, objaw ekshibicjonizmu, a nawet grzech!"[6].

Główną radością bycia teologiem jest samo studiowanie teologii, ale teolodzy przydają się także innym, a przy tym mają szansę poznawania i spotykania niezwykle ciekawych osób. Jako teolog staram się jak najlepiej przygotowywać wykłady, pomagać w rekolekcjach i dniach skupienia dla małżeństw, sióstr czy instytutów świeckich, opracowywać teksty założycielek zgromadzeń zakonnych, a także, w miarę wolnego czasu, prowadzę warsztaty na temat nauczania Kościoła o kobietach, podczas których ukazuję kierunki rozwoju tego nauczania. Jest to jednak specyficzne doświadczenie: cytowanie nauki Kościoła na temat miejsca i roli kobiet w Kościele jest bezpieczne, póki dotyczy macierzyństwa, rodziny i tzw. zasobów kobiecości czy kobiecego geniuszu. Te treści są ważne dla mnie jako żony i matki, jednak przytaczam także teksty o potrzebie większego udziału kobiet w Kościele. Mówią one na przykład, że trzeba „pilnie podjąć pewne konkretne kroki, poczynając od otwarcia kobietom możliwości uczestnictwa w różnych formach działalności i na wszystkich jej szczeblach, także w podejmowaniu decyzji, zwłaszcza w sprawach, które ich dotyczą"[7]. Omawiając *Vita consecrata*, *Mutue relationes*, rozdziały o roli kobiety w adhortacji *Marialis cultus*, *List do kobiet* czy *Mulieris dignitatem*, można czasem narazić się na zarzut propagowania poglądów feministycznych. To może zadziwiać – czy cytowanie nauki Jana Pawła II na temat sytuacji kobiet w Kościele oznacza bycie feministką? Dlaczego w Polsce cytowanie Jana Pawła II oznacza feminizm?

Cieszę się, że mogę być jednocześnie i kobietą, i teologiem. I mimo że czasem nie jest łatwo, nie chciałabym niczego innego. Codzienność kobiety teologa jest bardzo zwyczajna, choć zarazem – dzięki moim Nauczycielom – wyposażona w tradycję wszystkich tych, którzy przede mną zajmowali się nauką o Bogu. To pozwala

[6] Jan Paweł II, *List do kobiet*, 6.

[7] *Vita consecrata*, 58.

mi widzieć i odczytywać świat jako swoisty podręcznik do teologii, a może raczej jako praktyczne, nieustające ćwiczenia z dogmatyki. Staram się tego uczyć siebie i innych, bo to bardzo piękne i ciekawe. Dobrze, że możliwe.

Kobiecość Kościoła – kobiecość w Kościele (dyskusja)

MAREK KITA: Kościół w wymiarze mistycznym wydaje się kobiecy. Jest taki również w wymiarze empirycznym, co widać na naszych nabożeństwach. I oto widzimy dwie strony medalu: obecność kobiet w Kościele na przestrzeni wieków cechuje wierność, heroizm – ma ona wręcz charakter arystokratyczny, w sensie właściwym dla królestwa Bożego. Jestem bowiem głęboko przekonany, że arystokratami królestwa Bożego będą ci, co służyli pokornie, a nie ci, których strojono w purpury. Kobiety często dawały wyjątkowo piękne przykłady wierności Ewangelii. Jednocześnie dźwigają one bagaż, o którym wspominano już tutaj niejednokrotnie – bagaż takiego, a nie innego traktowania przez mężczyzn, często lekceważenia, o ile nie gorzej. To historia wciąż jeszcze pokutująca w sferze naszych obyczajów, czy w ogóle mentalności.

Zatem rodzi się pytanie: jak mamy przeżywać chrześcijaństwo ze świadomością, że modelem Kościoła jest kobieta, Maryja Panna, oraz że Kościół to Oblubienica Baranka z Apokalipsy? Jak mamy tę naszą kościelność przeżywać, żebyśmy – my, mężczyźni – naszych sióstr w Panu nie lekceważyli, nie poniżali? Jak to robić mądrze? Co kobiety mają do powiedzenia Kościołowi? Co znaczą sformułowania: kobiecość Kościoła, kobiecość w Kościele?

S. EMMANUELA KLICH OSU: Chciałabym powiedzieć o ikonie, którą jest dom Marii i Marty. Znamy ten biblijny obraz: Jezus jest w drodze i przychodzi w gościnę do Marii i Marty. Widzimy Marię, która siada u jego stóp, i Martę, która się krząta i ma pretensje, Widzimy Jezusa, który mówi o Marii, że wybrała lepszą cząstkę, której nie będzie pozbawiona. Kiedy słyszę zaproszenie Jezusa, posyłającego Apostołów ze słowami: „Idźcie i czyńcie uczniami ludzi ze wszystkich pokoleń, języków i narodów", widzę Marię, która przyjmuje postawę ucznia, zasłuchana w słowa Pana. I widzę krzątającą się Martę, której czegoś brakuje. Ostatecznie można by powiedzieć, że jednej i drugiej czegoś brakuje, że one obie razem stanowią ucznia. Że uczniem i ikoną Kościoła jest ten, kto słyszy, czuwa, siada u stóp Jezusa. Z tego właśnie rodzi się służba. Kiedy myślę o sytuacji w Polsce i dzisiejszym Kościele, a także o młodych, którzy nie znajdują w Kościele swojego miejsca, to sądzę, że dziś bardzo potrzebny jest Kościół, w którym można by się odnaleźć w roli ucznia Jezusa gotowego do służby właśnie dlatego, że jest się uczniem. Jedno nie jest ważniejsze od drugiego. Ważne jest jedno i drugie. Jako osoba zaangażowana w formację młodych widzę, że decyzja o wierze, nawróceniu dokonuje się przez indywidualny kontakt, spotkanie, doświadczenie zaufania, ciepła, domu. W Kościele bardzo tego potrzeba.

KS. JERZY TOFILUK: Pytanie dotyczy kobiecości Kościoła i kobiecości w Kościele. Doktor Kita powiedział, że Kościół jest Oblubienicą Baranka. W tradycji prawosławnej Bogurodzica jest figurą Kościoła. Nazywa się Pneumatofora – nosząca Ducha Świętego. Z tym jest związana dość charakterystyczna koncepcja rosyjskiej myśli teologicznej – sofiologia, nauka o Mądrości Boga. Otóż w tradycji bizantyjskiej Mądrość Boga wspominano w Hagia Sophia w dzień Bożego Narodzenia, Wcielenia. Kościół rosyjski zmienił tę koncepcję i święta ku czci Mądrości Bożej są obchodzone w święta Bogurodzicy: Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy i Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy. Zgodnie z tą wrażliwością Kościół jest pojmowany jako mądry, a jednocześnie czuły – czyli taki jak

każda kobieta. Bardzo ładnie to określił Evdokimov: *Sofrozyne, celomudrije* – kobiecość to jest integracja mądrości i wrażliwości na piękno. Nie sentymentalizm, ale wrażliwość na uczucia. Siostra Klich powiedziała o ikonie sióstr Marty i Marii w Ewangelii. A ja myślę, że warto powiedzieć o ikonie Matki Boskiej Włodzimierskiej, gdzie Bogurodzica jest przedstawiona jako figura Kościoła – pozbawiona wszelkiego sentymentalizmu, ale jednocześnie czule przytulająca swojego Syna, Zbawiciela. Myślę, że kiedyś te wszystkie ważne elementy dotyczące obecności kobiety w kulturze chrześcijańskiej pokażą, że rzeczywiście figurą Kościoła może być kobieta.

MAREK KITA: Ksiądz doktor Tofiluk zwrócił uwagę na mistyczną symbolikę, zawartą już w tradycji patrystycznej, a rozwiniętą w rosyjskiej sofiologii. Oto *orientale lumen*, które wszyscy kontemplujemy. Natomiast to, o czym mówiła siostra Klich, pokazuje raczej, jak owo misterium w praktyce uzewnętrzniać. My od początku chrześcijaństwa mówimy *Ecclesia Mater*, wskazując na macierzyńskość Kościoła. Pojawia się w tym kontekście pytanie, co robić, żeby Kościół był bardziej domem i rodziną niż instytucją i organizacją. A co na ten temat mówi tradycja reformowana?

DIAKON ALEKSANDRA BŁAHUT-KOWALCZYK: Pozostając przy konwencji obrazów, chciałabym przypomnieć pewną scenę z Ewangelii według św. Jana. Marta rozmawia ze Zbawicielem. Jest pełna pretensji, bo Ten, który mógł uratować jej brata, tego nie uczynił: nie było Go w tym momencie i w tym miejscu, gdzie był najbardziej potrzebny. Ja postrzegam kobiecość Kościoła nawet w tej agresywnej Marcie, która się upomina o brata, ale też otrzymuje wcześniej reprymendę w Betanii za swoją aktywność. Zarazem ona jest pierwszą kobietą, która wyznaje: tak, wierzę, że Ty jesteś Chrystusem. Cud wskrzeszenia Łazarza poprzedza złożone przez Martę wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa. To właśnie czynią kobiety na całym świecie: wyznają wiarę i dzięki temu są świadkami Jezusa. Nawiążę też do tego, o czym mówiłam w swoim świadectwie: że to bycie w miejscu i czynienie Bożej woli i świadczenie o Jezusie w takiej formie, w jakiej można, bez robienia czegokolwiek na siłę,

jest świadczeniem w miłości, służbie, dobroci, ale i z odwagą. A jeśli pojawiają się przeciwności, to jednak pozostaje gorliwe wyznawanie: jesteś Chrystusem, jestem przy Tobie. W dzisiejszym trudnym świecie, w którym jest tyle wyborów, zachwiania, przeróżnych „autorytetów", trzeba być wierną Chrystusowi, być Jego świadkiem.

TADEUSZ ZIELIŃSKI: Rzeczywiście, warto zgłębiać myśl, że Kościół posiada cechy kobiecości, że w pewnym sensie „jest kobietą". Liczne obrazy biblijne, łącznie z apokaliptycznym, dają jakiś tytuł po temu. Tytuł po temu daje też fakt, że Założyciel Kościoła był jak na swe czasy heroiczny w przełamywaniu antykobiecych stereotypów. On był obrońcą kobiet, ich rzecznikiem. Miał dla kobiet znacznie wiele więcej zrozumienia – patrząc po ludzku, nie tylko w aspekcie teologicznym – niż całe Jego otoczenie, więc wyrastał ponad ówczesny standard. Możemy uznać, że z Jego strony była jednoznaczna przychylność dla kobiecości Kościoła.

Rozważając kobiecość Kościoła, odnoszę się do Kościoła uniwersalnego, powszechnego, który w moim mniemaniu i w tradycji reformacyjnej ogarnia wszystkie wspólnoty chrześcijańskie. I to jest dobry moment – jeśli myślę o Kościele powszechnym i Kościele kobiecym – żeby powiedzieć, że zdecydowanie musimy tę kwestię rozpatrywać ekumenicznie, bo wtedy najwięcej się od siebie nauczymy, jak kobiety traktować. W tym kontekście spostrzegam moją tradycję jako zdecydowanie niewystarczającą, niepełną, podlegającą pewnym słabościom i posiadającą braki. Tradycja zyska na wartości, kiedy będzie w dialogu z pozostałymi tradycjami w Kościele. Zatem, jeśli chcemy po Chrystusowemu dowartościować pozycję kobiet w Kościele, jeżeli chcemy dostrzegać kobietę w Kościele i kobiecość Kościoła, to niezbędna jest ekumeniczna wymiana. To jest oczywiście trudne, bo Kościoły mają różne perspektywy i praktyki: jedne są gotowe na pewną awangardowość, inne są bardziej zachowawcze – a to trzeba czynić razem, ucząc się nawzajem od siebie i jednego, i drugiego.

I ostatnia myśl. Moje obserwacje kobiet w Kościele prowadzą do stwierdzenia, że kobiety „wyhamowują" agresję w Kościele. Nie

mówię tego po to, by kobiety komplementować. To wynika z przeświadczenia i jest w moich ustach szczere: kobiety wprowadzają inną perspektywę, spokój. Może wiąże się to z tym, że jak mówi medycyna, kobiety operują obiema półkulami, a mężczyźni tylko jedną. Mówiąc bardziej serio: wiem, że między samymi kobietami nie jest idealnie, znam napięcia w różnych kołach pań, kobiecych zgromadzeniach. W zestawieniu z mężczyznami jednak, w aktualnym stanie świadomości społecznej, kobiety są bardziej koncyliacyjne, wprowadzają pozytywny dystans wobec spraw w Kościele. Tak więc myślę, że gdybyśmy dowartościowali kobiety, Kościół by zyskał. Niechże więc Kościół będzie kobietą bardziej, niż jest w chwili obecnej.

MAREK KITA: Trudno się nie zgodzić z tym, co pan profesor mówi, jednak odzywa się też we mnie poprawność polityczna. A może to jest poprawność ewangeliczna…? Bo tak sobie pomyślałem, że to „dowartościowywanie kobiety w Kościele" z jednej strony wydaje się słuszne, a z drugiej strony brzmi trochę dziwnie. Gdybym był kobietą, chyba bym się zirytował. Dlatego oddam teraz głos kobiecie, której nie trzeba dowartościowywać w Kościele katolickim, bo radzi sobie w nim dobrze.

MONIKA WALUŚ: Ja ciągle jeszcze wierzę w to, że wartość kobiety wyznacza Pan Bóg i my już jej dowartościowywać nie musimy. Kardynał Wyszyński pisał, że niektórzy widzą problem obecności kobiet w Kościele, ale wystarczy tylko rozwiązywać ten problem tak jak Pan Bóg (czego przykładem może być obecność Maryi w Wieczerniku), aby on zniknął. Myślę więc, że nie musimy nic robić, wystarczy tylko byśmy lepiej odczytali Księgę Rodzaju.

Wracając do perykopy o Marii i Marcie: siostra Klich powiedziała o Marcie, która się krząta, a pani diakon Aleksandra Błahut Kowalczyk przywołała świadectwo Ewangelii o jej wyznaniu wiary. Kiedy się ten fragment czyta po grecku, to słowa Marty brzmią niemal identycznie jak wyznanie Piotra. Podobno w Biblii nic nie jest przypadkowe, dlatego niektórzy teologowie mówią, że jest to paralelne wyznanie wiary, które Marta złożyła w sytuacji niesprzyjającej takiemu wyznaniu. Widać, że zrobiła to wbrew swoim

emocjom, więc było ono szczególnie trudne. To potwierdza fakt, że doświadczenie kobiet jest troszeczkę inne niż mężczyzn; sądzę, że się co do tego zgadzamy niezależnie od opcji. Doświadczenie kobiety, której umarł ktoś bliski, jest bardzo mocne. I Martę w takim doświadczeniu, w żalu „dlaczegoś tu nie był?", stać na wyznanie wiary bez żadnego „ale", bez glosy. Dla mnie Marta jest osobą, która złożyła wyznanie wiary w sytuacji dla siebie szalenie niekomfortowej. A ponieważ wiem, co znaczy składać wyznanie wiary w takiej sytuacji, więc bardzo to cenię. Dlatego też chętnie widziałabym ją przede wszystkim jako patronkę nie – jak chce święta matka Kościół rzymskokatolicki – gospodyń domowych (chociaż sama do nich należę), lecz osób, które w niezwykle trudnej sytuacji zachowują wierność i składają wyznanie wiary. Postać Marty jest szczególnie cenna… Cenię ją bardziej niż Eckhard, który mówił, że ona jest postacią symboliczną i mocną. Bo jaka jest sytuacja? Przychodzi Jezus i Marta musi służyć. Zachowuje się zgodnie z kanonem dobrego wychowania: kobiety powinny służyć. Ile razy te z nas, które studiują, słyszały, że powinny zająć się domem, a nie studiować? A co mówi Jezus? Mówi, że to dobrze, że my, kobiety, słuchamy słowa Bożego. I tu znów przypomina mi się kardynał Wyszyński, który narzekał w swoim dzienniku, że zakonnica, bardzo pomocna w więzieniu, chętniej myje podłogę, niż chce z Prymasem i jego kapelanem czytać księgi teologiczne. I tenże Wyszyński potem pozwolił nam, kobietom świeckim, jeszcze wcześniej niż to zostało oficjalnie potwierdzone, studiować teologię. Zawsze kiedy ktoś pyta, kto nas posłał na studia, mówię: kardynał Wyszyński. On zachęcał kobiety do studiów teologicznych! Kiedy ludzie się tym gorszyli, on mówił, że naśladujemy Matkę Bożą, bo ona studiowała i rozważała w swoim sercu słowo Boże. Zatem postępujemy w zgodzie z Biblią, gdy studiujemy teologię. To jest jedna myśl.

Á propos Eleusis: bardzo się ucieszyłam, że została przywołana. Kościół jest kobietą. Mistrz Eckhardt mówił, że dusza ludzka jest kobietą. Najpierw powinna być dziewicą, aby w całej czysto-

ści i pustymi rękami przyjąć Chrystusa. Ale żeby rzeczywiście była Kościołem, musi być matką, czyli musi rodzić Chrystusa dla innych. Myślę, że to ciekawa intuicja dotycząca Kościoła. Mówi to także św. Franciszek, kiedy chce, żeby wszyscy bracia i siostry byli matkami, rodząc Chrystusa przez dobre uczynki. Więc myślę, że ta myśl o kobiecie, która rodzi Chrystusa dla innych, podaje Go innym – jest bardzo mocna.

I na zakończenie: nie wiem, czy jako katoliczka mogę podzielać tak optymistyczny pogląd na temat wspaniałej łagodności kobiecej…

TADEUSZ ZIELIŃSKI: Ja to troszkę zrównoważyłem, mówiąc o niszach kobiecych, w których wcale nie jest idealnie.

MONIKA WALUŚ: Ale święta matka Kościół rzymskokatolicki podaje mi jako wzorce do naśladowania takie kobiety, jak św. Katarzyna ze Sieny. To jest ta, co tupała…

MAREK KITA: Cudownie wymyślała papieżom…

MONIKA WALUŚ: Mówiła na przykład – co potwierdzają archiwa watykańskie – „słuchaj, ja mówię do ściany, czy do ciebie?". Innym wzorem do naśladowania dla pobożnych katoliczek jest Brygida. To była kobieta o takim… skutecznym temperamencie. Urszuli Ledóchowskiej też niczego nie brakowało. Właściwie jak patrzę na święte kanonizowane, to widzę w nich łagodność jako dar Ducha Świętego. Wcale nie chciałabym sugerować, że one nie miały cech łagodności, pokory i cichości – nie, jestem przekonana, że miały je w nadmiarze, ale zarazem widać w nich ogromny temperament, siłę woli i mocne przekonanie o tym, co miały robić. Ta kobieca tradycja naszego Kościoła jest dla mnie bardzo ważna.

KS. ŁUKASZ KAMYKOWSKI: Chciałbym zadać pytanie w imieniu kobiety, która już musiała wyjść. Brzmi ono: „Straszne jest dla mnie to katolickie podkreślanie charyzmatu kobiety w dwóch tylko wydaniach: dziewictwa lub macierzyństwa. Nawet jeśli bezdzietność jest brakiem, chorobą, patologią, to czy doprawdy nikt w naszym Kościele nie widzi żadnego chrześcijańskiego sensu kobiecości, która nie jest ani dziewictwem, ani macierzyństwem?".

MONIKA WALUŚ: Może takie podejście jest mocno obecne nie tylko w naszym Kościele. Wiele kobiet mówiło mi na rekolekcjach, że małżeństwo jest traktowane jak korytarz przechodni do macierzyństwa. Ale przecież dzieci są darem, a nie naturalną gwarancją. Macierzyństwo czasami jest, a czasami nie… Dzieci to wielki dar, a nie „usprawiedliwienie" małżeństwa ani też warunek konieczny do jego istnienia. Kiedyś prowadziłam rekolekcje dla bezdzietnych małżeństw i mówiłam im o adopcji. A potem słuchałam bardzo bolesnych zwierzeń i musiałam wykazywać, że małżeństwo jest bardzo ważne. Kropka.

Nie jest przecież tak, że małżeństwo jest nieważne czy mniej ważne, gdy nie ma dzieci. Czasem bezdzietne pary bywają nawet namawiane do rozwiązania albo unieważnienia małżeństwa, bo przecież jak się nie ma dzieci, to po co takie małżeństwo…?

Kobieta – tak samo jak mężczyzna – realizuje się przede wszystkim w relacji do Boga. Ta relacja jest najważniejsza, niezależnie od tego, czy jestem siostrą zakonną, osobą niezamężną czy niekonsekrowaną. Pan Bóg jest na naszej drodze najważniejszy, to jest powołanie nas wszystkich. Pytanie skierowane do Jezusa o to, które przykazanie jest najważniejsze, zwraca nas ku starej Księdze, która mówi, że Pan jest Bogiem jedynym, i że mamy kochać Go z całego serca, ze wszystkich sił i z całej duszy swojej. Są w tej Księdze niesamowite słowa, o których dzisiaj chętnie zapominamy: „Nie jest to dla ciebie niemożliwe, nie jest to słowo daleko od ciebie". A my czasami się zachowujemy tak, jakby po wcieleniu bliskość z Bogiem była zastrzeżona dla jednej specjalnej grupy, no może dwóch.

Małżeństwo jest sprawą bardzo trudną. Gdy mi to mówiła 60-letnia ciotka, nie wiedziałam, o co jej chodzi, ale teraz już chyba trochę wiem… I myślę, że bardzo ważne jest podkreślanie, że naszą podstawową drogą i powołaniem jest być z Bogiem. To jest droga dla wszystkich kobiet i mężczyzn, niezależnie od tego, czy mają dzieci, czy nie, czy są konsekrowane, czy nie. Powiedziałabym więcej: jest tragedią, jeżeli dzieci są i to one stają się Panem Bogiem. Tu się kłania pierwsze przykazanie. Pytanie, które w imieniu kobiety po-

stawił ksiądz profesor, stawia kwestię formacji dorosłych. Formacja winna być odpowiedzią na pytanie, co jest najważniejsze w życiu.

S. ANNA EMMANUELA KLICH: Wydaje mi się, że to ważne pytanie łączy się z powołaniem kobiety, ale też z powołaniem Kościoła, z jego misją, o której św. Paweł mówi, że Kościół rodzi do wiary. Rodzicielstwo duchowe nie jest zastrzeżone jedynie dla kapłanów i sióstr zakonnych. To, co powiedziała pani Monika Waluś – że powołanie każdego człowieka jest powołaniem do więzi z Bogiem – na co dzień musi się przekładać na konkret, na konkretną służbę: bycie przy człowieku, który jest tu, przy mnie. A kiedy jesteśmy przy człowieku, który jest tu, przy mnie, to on odsłania jakąś swoją ranę, poważny problem, z którym nie potrafi sobie poradzić. Kiedy pobędziemy z człowiekiem, wysłuchamy go, powiemy dobre słowo i pomożemy zrobić pierwszy krok w kierunku wyjścia z sytuacji, to stanie się to dla niego szansą na powstanie do życia. Ta przestrzeń, w której jesteśmy z drugim człowiekiem i w której odnawia się w jego nadzieja, jest jego rodzeniem się i naszym udziałem w tym rodzeniu. Kościół rodzi do życia nie tylko poprzez wielkie nawrócenia i sakramenty, ale także poprzez proste sytuacje, kiedy człowiek stoi przy człowieku i pomaga drugiemu powstawać.

MAREK KITA: Ostatni głos o Kościele sprawił, że zastanawiam się, czy my jeszcze rozmawiamy o kobiecie i kobiecości, czy już o Kościele w ogóle. Może tego się właśnie uczymy – patrząc na perypetie naszych sióstr w Panu, żeńskiej części Kościoła, spowodowane przez męską część Kościoła – że nieważne, jakie stanowisko pełnisz, jakie tytuły możesz sobie napisać przez nazwiskiem; istotne jest to, co się dzieje między tobą a Panem, który przychodzi w drugim człowieku. To ciekawa lekcja. Zdradzę, że przy obiedzie żałowaliśmy, iż po sesji o kobiecie nie odbędzie się sesja o mężczyźnie w Kościele. Bo już teraz, w świetle „kwestii kobiecej", wychodzą nam ciekawe rzeczy o Kościele jako takim.

W naszych oficjalno-kościelnych wypowiedziach mamy skłonność do wsadzania kobiety w pewien schemat. Albo ma być „cicha i piękna jak wiosna", albo ma rodzić dzieci. Z mężczyzną

tego nie robimy. Może to źle, może powinniśmy mówić o charyzmacie mężczyzny i zastanawiać się, na czym on polega. A może nie, może jest jeszcze jakaś inna droga. Może winniśmy iść raczej tym tropem, o którym mówiła pani doktor Adamiak – że już nie ma „męskiego" i „kobiecego"?

KS. DARIUSZ OKO: Chciałbym zwrócić uwagę na męstwo kobiet. Męstwo zazwyczaj kojarzy się z rodzajem męskim, choć już samo słowo *arete*, męstwo, jest rodzaju żeńskiego. To odkrycie było dla mnie olbrzymim zaskoczeniem. Kobiety potrafią być mężne, dlatego że są relacyjne, podczas gdy mężczyźni są bardziej zadaniowi.

Dzisiaj dowiedziałem się o śmierci dziecka. To było pierwsze dziecko spośród dziesięciorga. Matka bardzo boleje: wiadomo, matka ma relację z każdym dzieckiem. Ojciec szybciej uporał się z faktem tej śmierci, natomiast ona jako matka nosi to w sercu. Ktoś mógłby powiedzieć, że przecież pozostało jej jeszcze dziewięcioro dzieci i ma dla kogo żyć. Ona jednak boleje z powodu tego jednego, bo z nim – jak z każdym dzieckiem – łączyła ją więź. Podobnie jest z Kościołem: kiedy ktoś odchodzi od Kościoła, to rodzi się smutek, że się rozstaje z Panem Bogiem…

Czytając *Dzienniczek* Siostry Faustyny, zwróciłem uwagę na fragment, w którym s. Faustyna pisze, że kiedy człowiek się rozstaje z Bogiem i pokazuje Mu plecy, Bóg przeżywa śmiertelny smutek. Myślę też, że nie bez powodu miłosierdzie, *rachamim*, kojarzy się z łonem kobiecym. *Rachamim* oznacza łono i miłosierdzie. Łono odradza. Nic tak nie zmienia drugiego człowieka, jak ciepło okazywane mu w domu. Nic tak nie zmieniło mojego ojca, jak postawa mojej matki wobec niego, nic go tak nie zmiękczyło, jak pokorna służba żony.

KS. JERZY TOFILUK: Chciałbym wrócić do wątku tych kobiet, które nie są dziewicami, a nie mogą mieć dzieci. My czasem jeszcze pozostajemy pod wpływem koncepcji starotestamentowej i myśli Augustyna, że małżeństwo służy prokreacji. Myślę jednak, że prokreacja nie jest niezbędna, bo małżeństwo samo w sobie jest osiągnięciem pełni człowieczeństwa. Prawosławna teologia sakra-

mentu małżeństwa zwraca przede wszystkim uwagę na osiągnięcie pełni człowieczeństwa przez realizowanie się w miłości do drugiej osoby – do męża. Prokreacja jest wtórna, wcale niekonieczna. Nigdy nie było w prawie kanonicznym Kościoła prawosławnego ani potrzeby, ani obowiązku rozwiązywania małżeństwa z powodu nieposiadania dzieci czy nieskonsumowania małżeństwa. Przykładem niech będzie św. Jan z Kronsztadu, który przeżył z żoną czterdzieści parę lat i nigdy z nią nie współżył. Tu można mówić o realizacji w małżeństwie powołania do dziewictwa.

MAREK KITA: Paul Evdokimov bardzo protestował przeciwko takiemu głównie prokreacyjnemu interpretowaniu małżeństwa… Istnieje pewien dylemat współczesnego chrześcijaństwa, bo z jednej strony Kościoły starają się stawać po stronie życia wbrew mentalności antykoncepcyjnej, a równocześnie mamy drugą stronę medalu – brak płodności. Ciągle jeszcze pozostaje dla nas niejasne, po co właściwie jest małżeństwo. Probierzem wagi tego problemu są doznania kobiet. Mężczyzna często znajduje sobie jakąś furtkę, ucieka w aktywność, podczas gdy kobieta mocno przeżywa fakt, że ludzie patrzą na nią jako na zamężną, a bezdzietną. Więc po co jej to małżeństwo? Lub weźmy sytuację osoby, która nie wybrała samotności, tylko tak jej się zdarzyło; albo nawet wybrała, lecz bez kanonicznego usankcjonowania, więc jest po prostu „starą panną". Jak by to ksiądz widział?

KS. JERZY TOFILUK: Albo mówimy o dziewictwie konsekrowanym i wtedy mamy do czynienia ze stanem zakonnym, albo mówimy, że ktoś jest w Panu singlem – i to też oznacza dziewictwo, tyle że niekonsekrowane. Z chrześcijańskiego punktu widzenia nie wyobrażam sobie innej możliwości pozostawania w samotności – bo to też jest dziewictwo. Chyba że ja już jestem bardzo stary…

MAREK KITA: Tradycje reformowane nie mają problemu z wybieraniem życia zakonnego, bo ono u nich nie istnieje. Czy państwo widzą podobne problemy w swoich Kościołach? Chodzi mi o ten kłopot z wpasowaniem się w schemat obyczajowo-kościelny, znalezienie sobie „przegródki" z odpowiednim napisem…

DIAKON ALEKSANDRA BŁAHUT-KOWALCZYK: W Kościele ewangelicko-augsburskim istnieje funkcja diakonatu, która polega na tym, że siostry diakonisy ślubują wierność Bogu. W Dzięgielowie, małej wiosce pod Cieszynem, już od 1923 roku istnieje żeński zakład – diakonat Eben Ezer („aż dotąd pomagał mi Pan"). Diakonisy pełnią różne służby, przede wszystkim opiekują się ludźmi chorymi i starymi; w okresie międzywojennym były zatrudnione w szpitalu śląskim w Cieszynie. Zatem kobiety wyznania ewangelicko-augsburskiego też mogą wybrać…

MAREK KITA: W sytuacji zagrożenia tradycyjnych wartości, którą Jan Paweł II diagnozował jako walkę między tymi, co są „po stronie życia", i tymi, co są „przeciw", bardzo mocno się w moim Kościele (i słusznie) akcentuje wartość takich rzeczy, jak przyjmowanie życia, otwartość na ewentualne rodzicielstwo i akceptacja poczętych dzieci. Z drugiej strony jednak czasem jesteśmy zagrożeni pewną kościelną demagogią, zbyt szybkim ocenianiem: jeśli żyjesz w małżeństwie i nie masz dzieci, to jesteś egoistą. A przecież sytuacje życiowe bywają ogromnie złożone.

MAGDALENA FOSS-KITA: Bardzo często stykam się z taką dość powszechną opinią, że jeżeli kobieta nie realizuje stereotypu kobiecości, tzn. nie jest miła, potulna, grzeczna, usłużna i nie umie dobrze gotować, a do tego nie rodzi dzieci, to jest z nią problem. To znaczy, mają z tym problem księża: nie bardzo wiedzą, co o takiej osobie powiedzieć. Więc chcę zapytać: czy naprawdę uważamy, że w Kościele jest równość? Czy naprawdę jesteśmy przekonani, że kobieta ma prawo kształcić się i uczyć kleryków? Czy ma prawo wykładać teologię na uczelni katolickiej?

Czy w rzeczywistości nie myślimy, że skoro już kobieta nie ma co robić, to niech się uczy, ale my, mężczyźni, my księża, nigdy nie będziemy jej słuchać, bo kobieta jest histeryczna i nie ma nic do powiedzenia? Czy nie jest tak, że jeżeli kobieta nie ma męża i żyje sama, to mówi się jej: albo idź do zakonu, albo wyjdź za mąż, bo tak dalej nie może być, bo ty nie wiesz, co ze sobą zrobić?

I co zrobić z małżeństwem, czy też z kobietami, które są w małżeństwie, ale nie mają dzieci ani ich nie adoptują? Bardzo proszę wszystkich, którzy kiedykolwiek spowiadali kobiety przeżywające taką sytuację, żeby nie przyjmowali perspektywy zerojedynkowej: nie masz dzieci, to módl się o cud, pojedź do grobu Jana Pawła II, a dostaniesz dziecko na pewno − albo: nie masz dzieci, to je adoptuj. Nie chcesz adoptować? No to jesteś egoistką.

W nas ciągle jeszcze żyje dużo stereotypów, słychać je na każdym kroku, a przez nie trudno jest odnaleźć się takim ludziom, którzy mają zawiłą drogę do Pana Boga. Oni bardzo chcą być *correct* i wybrać dobrą ścieżkę, lecz w efekcie zatracają to, co jest najważniejsze, czyli relację z Bogiem niezależnie od sytuacji. A przecież dla Niego zawsze jesteśmy cudowni.

Dużo mówimy dzisiaj o samorealizacji, o pięknie ludzi w Kościele. Mam jednak wrażenie, że nie odnosi się to do wszystkich. Mówimy na przykład, że służba jest piękna, ale jeśli spełniamy jakieś warunki, jakieś role, jeżeli osiągamy jakiś status społeczny. A co z tymi, którzy się w tym nie mieszczą? Jak sobie z tym poradzić: z jednej strony pragnienie bycia blisko Pana Boga, realizowania swoich talentów, a z drugiej niemożność spełniania stereotypowej roli kobiety?

TADEUSZ ZIELIŃSKI: Problem, o którym pani mówi, istnieje także w moim Kościele. I to dotyczy zarówno powinności małżeńskich kobiety, jak i nauczania teologii. Na przykład w seminarium mojego Kościoła, ale i w seminariach podobnych Kościołów kobieta może w najlepszym razie nauczać pedagogiki i psychologii, ewentualnie może jeszcze być lektorem języka. Myślę, że to ma związek z sytuacją kulturową Polski, bo w seminariach mojego wyznania za granicą nikt nie ma tego problemu. Polscy baptyści sąsiadują z baptystami niemieckimi, którzy dopuszczają ordynację kobiet. W Polsce to jest nie do pomyślenia! W Szwecji baptyści też ordynują kobiety. To nasza sytuacja kulturowa determinuje i wzmacnia pewne elementy myślenia o kobiecie w Kościele. Nie chcę przez to powiedzieć, że wraz ze zmianami kulturowymi w Polsce Ko-

ściół katolicki będzie ordynował kobiety. Nie mam recept, by móc odpowiedzieć na pani pytania. Mogę jedynie opisać wziętą z życia sytuację, która pokazuje, jak skomplikowane bywa życie chrześcijańskie. Obserwowałem przez kilka lat życie pracującej w Polsce brytyjskiej misjonarki, żony pastora baptystycznego (w tej chwili jest to pani po sześćdziesiątce). Jej małżeństwo było związkiem nieszczęśliwym i nieudanym. Ona nigdy się nie zwierzała, więc mogłem sobie tylko wyobrażać, co się z nią działo. Po rozwodzie prowadziła życie samotne, działając na niwie chrześcijańskiej i czyniąc wspaniałe rzeczy, przemieniając relacje z ludźmi i całe środowisko, w którym funkcjonowała. Potem wróciła do swego kraju i tam zamieszkała pod jednym dachem z panią pastor. Wiem, że to jest związek zupełnie czysty, a nie taki, który mógłby się kojarzyć z pewnym stereotypem. Te panie są moim zdaniem bardzo mocnym argumentem za tym, że można prowadzić życie chrześcijańskie.

DIAKON ALEKSANDRA BŁAHUT-KOWALCZYK: Ja z kolei chciałabym powiedzieć kobietom, które się czują samotne, nieszczęśliwe, niedocenione, niespełnione, żeby sobie powtarzały werset 43 z Księgi proroka Izajasza: „Ja cię miłuję". Niech dołączą do niego swoje imię i niech powtarzają jak najczęściej: „…, Ja cię miłuję, jesteś dla mnie drogocenna, Ja cię przeprowadzę". Takie zdanie – z własnym imieniem – to jest słowo samego Boga skierowane do każdej z nas.

JOANNA PETRY-MROCZKOWSKA: Z tego, co tu powiedziano, rozumiem, że kto zostanie wolnym singlem, będzie zbawiony. No więc myślę sobie: wreszcie wiem, że pustelnicy z pierwszych wieków – którzy stanowią dla mnie pewien problem – będą zbawieni! Już wiem, że mają szansę i może nie będą źle potraktowani. Ksiądz Twardowski mówił: Panie Boże, zbaw też teologów. Nie chcę tu robić żadnych przytyków, dlatego z pełnym podziwem i szczerze mówię: gorzej jednak było z pustelnikami i z realizowanym przez nich modelem życia.

My w geniuszu kobiety widzimy zbyt wiele cierpiętnictwa, doloryzmu itd. Kiedy się czyta hagiografie albo biogramy świętych

– a mam za sobą już kilka lat takiej lektury – bardzo często znajduje się zdanie, że dzień bez znoszenia upokorzeń (już nie mówię – cierpienia) jest stracony.

Pani Monika Waluś mówiła o zasługach prymasa Wyszyńskiego, dla mnie natomiast krokiem milowym było udzielenie przez Jana Pawła II doktoratu Kościoła św. Teresie z Lisieux. Moim zdaniem jest to fakt istotny dla dyskusji o sytuacji kobiety w Kościele, bo on jakoś zrównoważył nurt geniuszu kobiety służebnej. Podkreślił walory intelektualne i duchowe św. Teresy, ważne dla Kościoła. W tym kontekście irytuje „wciskanie" tej kobiety w doloryzm, a to zdarza się nam wszystkim, i mężczyznom, i kobietom.

Jako filolog chciałabym poczynić jeszcze jedną uwagę. Czy my się zastanawiamy, co po polsku znaczy „kościół"? Źródłosłów to *kastel* – zamek warowny, twierdza. Byłoby dobrze, gdybyśmy zdali sobie sprawę, że nigdy nie powinniśmy być w twierdzy, bo Chrystus nie zakładał twierdz, tylko wspólnotę, eklezję. Dlatego dopatruję się tutaj jakiegoś specyficznego nurtu Kościoła polskiego, nad którym należy się bardzo głęboko zastanowić. To nie jest dobra droga. Siostra pewnie zgodzi się ze mną, że nie można przedstawiać młodzieży Kościoła jako *kastel*, chociażby wydało się to piękne, tradycyjne…

MAREK KITA: Ja wiążę pewną nadzieję z grą słów: gdyby ten *kastel* okazał się świętym Bożym Grodem, Miastem Jeruzalem – Oblubienicą Pana – to może by nas to uratowało. No i nasz Kościół zawsze miał nadzieję, że można być zbawionym, nawet gdy się jest papieżem – choć bywa to trudne, jak pokazuje historia. Ale rzeczywiście, myślę, że cenne było przypomnienie, które pobrzmiewało nieśmiało już wcześniej, że trzeba się szczególnie wystrzegać stereotypu cierpiętniczego, tak często i chętnie narzucanego właśnie kobietom.

Wiele jest jeszcze tematów tradycyjnie kościelnych uwikłanych w stereotypy, które warto by pod kątem tego oczyszczania z cierpiętnictwa przemyśleć – jak na przykład: co znaczy posłuszeństwo w Kościele. Nie możemy ich jednak teraz podjąć, dlatego pozosta-

jemy z pewnym uczuciem niedosytu. Mam nadzieję, że ta sesja trochę nas wszystkich – czyli nie tylko kobiety, które jak zwykle i na tej sali są w większości – zainspiruje i że poniesiemy w sobie refleksję nad tym, czego uczy nas fakt, że jesteśmy mężczyznami i kobietami. Warto o tym pomyśleć.

Spis treści

Wstęp 5

KS. ARKADIUSZ BARON
Kobieta w świadectwach Kościoła starożytnego 9

DIAKON KARINA CHWASTEK
Wpływ Reformacji na pojmowanie miejsca kobiety w Kościele 55

KS. J. WIERA JELINEK
Praktyka ordynacji kobiet w Kościele Reformowanym. 65

TADEUSZ J. ZIELIŃSKI
Sprawa kobieca w wolnych Kościołach protestanckich. 77

KS. TOMASZ M. DANIEL MAMES
Wybrane zagadnienia z teologii kobiety w mariawityzmie 93

ELŻBIETA ADAMIAK
Treść i cele feminizmu katolickiego 109

DIAKON ALEKSANDRA BŁAHUT-KOWALCZYK
Świadectwo. 123

KS. DARIUSZ OKO
Kobieta – mistrzyni wspólnoty. 129

S. ANNA EMMANUELA KLICH OSU
Kobieta konsekrowana w Kościele 137

MONIKA WALUŚ
Moje dobre miejsce w Kościele 149

Kobiecość Kościoła – kobiecość w Kościele (dyskusja) 155

BIBLIOTEKA EKUMENII
I DIALOGU Tom 34

Woman in the Church

Proceedings of ecumenical session
of the Interfaculty Institute of Ecumenism and Dialogue
of the Pontifical University of John Paul II in Krakow
and the Cracow Branch of the Polish Ecumenical Council
on 18 November 2008

Pontifical University of John Paul II in Krakow
Publishing House

Krakow 2011

Kobieta w Kościele

Materiały z sesji ekumenicznej zorganizowanej przez
Międzywydziałowy Instytut Ekumenii i Dialogu
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
oraz Oddział Krakowski Polskiej Rady Ekumenicznej
18 listopada 2008 roku

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2011

BIBLIOTEKA EKUMENII I DIALOGU
Tom 34

Zespół redakcyjny
Łukasz Kamykowski (przewodniczący)
Zdzisław J. Kijas OFMConv
Andrzej Napiórkowski OSPPE

Projekt okładki
Monika Winiarska

Redakcja tekstów
Maria Poniewierska

Publikacja finansowana ze środków finansowych
na działalność statutową Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanych przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego na rok 2010.

Copyright © 2011 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-294-6

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
31-004 Kraków, ul. Franciszkańska 1
tel./faks (12) 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Wstęp

Prezentowany tom zawiera owoce obrad kolejnej z dorocznych sesji ekumenicznych, organizowanych przez Międzywydziałowy Instytut Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, we współpracy z Krakowskim Oddziałem Polskiej Rady Ekumenicznej. Sesja pod hasłem „Kobieta w Kościele" odbyła się 18 listopada 2008 roku. Uczestniczący w niej autorzy referatów i świadectw zostali zaproszeni do podzielenia się refleksją oraz bagażem doświadczeń w związku z kwestią postrzegania i traktowania kobiety w teologii i życiu swych społeczności wyznaniowych − zarówno w przeszłości, jak i obecnie.

Wybór tematu, choć uwarunkowany przez toczące się w łonie współczesnej kultury zachodniej dyskusje, odsyła nas jednak przede wszystkim do źródeł wiary. Wczytując się w ewangelijną narrację, dostrzegamy nie tylko wyraźną obecność, ale wręcz szczególną aktywność kobiet w historii Jezusa z Nazaretu, a także w życiu wspólnoty pierwszych chrześcijan. To przecież wielkoduszna kobieca zgoda umożliwia wcielenie Syna Bożego i kobieca interwencja prowokuje pierwszy cud w Kanie Galilejskiej. Następnie widzimy, że wbrew obyczajom epoki część towarzyszącego Chrystusowi grona uczniów stanowią kobiety, oraz że Mistrz nie ma oporów, by również z przedstawicielkami „słabej płci" prowadzić poważne teologiczne rozmowy. W końcu zaś głównie kobiety okazują

się wierne w godzinie krzyża, a następnie pierwsze doświadczają spotkania ze Zmartwychwstałym.

Pierwotny Kościół znał i cenił posługę prorokiń, diakonis, poświęconych Bogu dziewic i wdów. Co więcej, gdy chodzi o głęboką teologiczną wizję Kościoła, to „ona" – Ἐκκλησία została opisana za pomocą żeńskiej symboliki jako oblubienica Baranka, wybrana pani i matka wierzących. Tymczasem późniejsza wielowątkowa historia chrześcijaństwa, aż po dzień dzisiejszy naszych diecezji, eparchii, parafii i zborów, świadczy o zdominowaniu kościelnego myślenia i działania przez mentalność i styl bycia mężczyzn. Kobiety natomiast, jakkolwiek zwykle stanowią większość podczas nabożeństw i przodują w dziedzinie codziennego apostolatu i pracy charytatywnej (oraz w trosce o materialny wymiar życia swych duszpasterzy), nazbyt często traktowane są protekcjonalnie. Nie od rzeczy wydaje się pytanie, w jakim stopniu biblijna nauka o fundamentalnej równości kobiety i mężczyzny faktycznie przeniknęła do serc i umysłów oraz jak powinna się ona przekładać na wewnątrzkościelne relacje i funkcjonowanie eklezjastycznych instytucji? A także – jakie powinny być dla naszej eklezjologicznej świadomości i kościelnego etosu konsekwencje faktu, że w wymiarze mistycznym Kościół ma rysy kobiece?

Z taką oto problematyką przyszło się zmierzyć gościom zaproszonym na krakowską sesję, a choć nie sposób było w jej ramach wyczerpać ambitnie zarysowanego tematu, to jednak przedłożone teksty zasługują, jak się zdaje, na miano wartościowych przyczynków do ważnej i aktualnej debaty. Fakt rozważania tytułowej kwestii w mieszanym wyznaniowo gronie stanowi dodatkowy walor niniejszej publikacji. Ekumenizm nie polega wszak na rozprawianiu o nim samym, lecz będąc odkrywaniem jedności w Chrystusie realizuje się w gruncie rzeczy niejako „przy okazji" starań o dokładniejsze zrozumienie Drogi Bożej. Dzielenie się teologicznym i pastoralnym spojrzeniem na konkretny problem w perspektywie różnych konfesji może (przy wszystkich wychodzących wówczas

na jaw rozbieżnościach) posłużyć ekumenicznemu zbliżeniu, jeżeli każdy szczerze poszukuje Chrystusowej wizji danej sprawy.

Ze świadomością wszystkich wspomnianych pożytków z odbytej przed trzema laty sesji oddajemy do rąk czytelników jej pokłosie, które z przyczyn organizacyjno-technicznych ujrzało światło dzienne z pewnym opóźnieniem. Ufamy, że mimo to zebrane w książce wypowiedzi zachowały moc inspirowania do refleksji nad miejscem i rolą „córek Kościoła" w jego codziennym życiu. Serdecznie dziękujemy naszym Autorom i Panelistom − ks. dr. hab. Arkadiuszowi Baronowi, diakon Karinie Chwastek, ks. Wierze Jelinek, dr. hab. Tadeuszowi J. Zielińskiemu, dr Elżbiecie Adamiak, ks. Tomaszowi M. D. Mamesowi, diakon Aleksandrze Błahut-Kowalczyk, ks. dr. hab. Dariuszowi Oko, s. dr Annie Emmanueli Klich i dr Monice Waluś – za wkład w powstanie kolejnego tomu Biblioteki Ekumenii i Dialogu.

Świadkowi uwiecznionej w nim wymiany myśli przypomina się przy tej okazji zdanie rzucone w kuluarach sesji, a dotyczące możliwości zajęcia się kiedyś w analogiczny sposób również tematem „Mężczyzna w Kościele". Czy bowiem kwestia odnajdywania się w obszarze kościelnego kultu i apostolatu mężczyzn nie będących duchownymi nie wydaje się również oczekiwać na teologiczne pogłębienie i duszpasterski namysł? Być może warto na marginesie lektury poniższych rozważań o „kwestii kobiecej" zastanowić się także nad tamtą dyskretną propozycją…

dr Marek Kita, wicedyrektor
Międzywydziałowego Instytutu Ekumenii i Dialogu
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

ks. Arkadiusz Baron

Kobieta w świadectwach Kościoła starożytnego

Rolą kobiety w życiu Kościoła i społeczeństwa zajmowało się wielu badaczy. Wybraną bibliografię obcojęzyczną dotyczącą czasów starożytnych można znaleźć w materiałach z sympozjum patrystycznego *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej* zorganizowanego w Warszawie 22 października 1998 roku[1]; bibliografię anglojęzyczną podaje Laura Swan[2]. W serii „Studies in Women and Religion" (Lewiston, Edwin Mellen Press), wydawanej od 1979 roku, ukazały się już 44 tomy, wśród których kilka poświęcono problematyce kobiety w starożytności[3]. Warto jeszcze dodać: pracę zbiorową *Storia delle donne in Occidente. L'antichité* (Bari 1990), dwutomowe dzieło J. Beaucamp, *Le statut de la femme à Byzance* (*IVe–VIIe siécle*) (Paris 1990–1992), R. Hawley, B. Levick, *Women in Antiquity: New Assessments* (London 1995) oraz Peter Brown, *Ciało i społeczeństwo. Męż-*

---

[1] Por. *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej. Materiały Sympozjum Patrystycznego, 22.10.1998 ATK*, kolegium red. I. Salamonowicz-Górska i in., Warszawa 1999. Na s. 92–98 podano wybraną bibliografię obcojęzyczną.

[2] Por. L. Swan, *Zapomniane Matki Pustyni*, Kraków 2005, s. 184–191.

[3] Tom 7: roli kobiet we wczesnym chrześcijaństwie; tom 22: czystości w apokryficznych Dziejach Apostolskich; tom 31: kobietom w tradycji biblijnej; tom 36: statusowi kobiety u Ireneusza i Tertuliana.

czyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie (tłum. I. Kania, Kraków 2006). Wymienione pozycje uzupełnia praca zbiorowa pod redakcją o. Józefa Augustyna, która zawiera artykuły wybitnych specjalistów i podejmuje kwestię duchowości kobiet od starożytności do czasów współczesnych[4]; ponadto można znaleźć bibliografie i obfite materiały internetowe poświęcone interesującej nas tematyce kobiety w starożytności chrześcijańskiej. Antologię dokumentów i wypowiedzi papieskich o kobiecie od Leona XIII do Piusa XII, obejmującą lata 1880–1958, przygotowali benedyktyni z Solesmes[5]. W najnowszych czasach problematyce kobiecej Jan Paweł II poświęcił między innymi list apostolski *Mulieris dignitatem*, a Benedykt XVI wygłosił katechezę na ten temat podczas audiencji generalnej 14 lutego 2007 roku.

Współczesne zainteresowania badaczy problematyki świata kobiet związane są najczęściej z prawami i równouprawnieniem kobiet, z kanonami piękna, z kobietą w kulturze i literaturze oraz w Biblii, a także z sytuacją kobiety w różnych religiach, na przykład w islamie.

Wielowątkowość i wieloaspektowość tematyki nawet po zawężeniu zakresu badań do starożytności chrześcijańskiej nie pozwala w ramach krótkiego wystąpienia pokazać i wyczerpująco omówić zagadnień z nią związanych. Dlatego ograniczę się wyłącznie do kwestii moim zdaniem zasadniczych. Celem jest przedstawienie problemu z różnych perspektyw, aby pokazać, że większość kwestii zarówno spornych, jak i obyczajowych dotyczących roli kobiety w życiu społecznym i religijnym towarzyszyła chrześcijanom już w starożytności, być może zmieniał się jedynie rozkład akcentów i ich nasilenie.

Na początku warto uściślić to, co jest niezbędne dla uniknięcia nieporozumień. Po pierwsze, jeśli ktoś stawia pytanie, czy Kościół w starożytności, rozumiany tu jako instytucja działająca w zbio-

---

[4] Por. *Duchowość kobiety*, red. J. Augustyn, Kraków 2007.

[5] Por. *The Woman in the Modern World. Selected and Arranged by The Monks of Solesmes*, Boston 1959.

rowiskach ludzi, opowiadał się po stronie kobiety, czy raczej był wobec niej nastawiony wrogo, to jest rzeczą pewną, że łatwo można znaleźć wypowiedzi potwierdzające zarówno pierwszą, jak i drugą postawę. Być może zajmowane przez chrześcijan stanowisko w tej sprawie bardziej odzwierciedlało wcześniejsze zwyczaje panujące w tychże środowiskach, w mniejszym stopniu zaś naukę chrześcijańską. Dlatego należy podkreślić, że w Kościele pierwotnym podejście chrześcijan do kobiety było z jednej strony wypadkową wymiany inkulturacyjnej, jaka następowała pomiędzy istniejącymi wówczas zwyczajami w świecie semickim, a później grecko-rzymskim, egipskim, perskim itd., i wymaganiami Ewangelii i jej rozumienia w danym środowisku z drugiej strony.

Proces takiej wymiany dokonuje się w każdym pokoleniu i każdym społeczeństwie. Stanowi to podstawową trudność w unikaniu nieporozumień z tej prostej przyczyny, że żyjemy w zupełnie innych warunkach społeczno-kulturowych aniżeli chrześcijanie starożytni. Nie idzie więc o ocenianie ani osądzanie naszych przodków, ale o próbę ich zrozumienia. Należy wyraźnie podkreślić, że nie można uogólniać sytuacji kobiety, bo była ona zawsze w mniejszym lub większym stopniu sprawą wspólnot lokalnych, których granice wyznaczały: światopogląd, język, religia, przynależność państwowa, a nawet klimat i związane z nim położenie geograficzne. To samo dotyczy wypowiedzi starożytnych pisarzy chrześcijańskich. Inaczej trudno byłoby zrozumieć, dlaczego jedni uważają dzisiaj św. Augustyna za antyfeministę, a inni za pierwszego chrześcijańskiego feministę[6], chociaż czytają te same jego pisma.

Po drugie, trzeba pamiętać, że często teoria nie idzie w parze z *praxis*. Dotyczy to nie tylko chrześcijan, ale wszystkich religii. Wy-

[6] Por. A. Eckmann, *Wielkość i godność kobiety według świętego Augustyna*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej…*, dz. cyt., s. 32. Warto sięgnąć jeszcze do: M. Ziółkowska, *Rola kobiet w życiu św. Augustyna*, [w:] *Św. Augustyn dzisiaj. Colloquium Augustinianum. 1650. rocznica urodzin św. Augustyna z Hippony*, red. W. Dawidowski, Kraków 2006, s. 47n.

znawca danej religii może wiedzieć, czego jego wyznanie oczekuje od niego, i świadomie postępować inaczej. Uwaga ta jest istotna dla określenia przedmiotu naszych badań. Jeśli zajmiemy się oficjalnymi dokumentami Kościoła, to poznamy przedstawiane w nich zasady, ale nie oznacza to, że je wówczas wszędzie realizowano. Podobnie od pierwszych wieków Kościół w tysiącach dokumentów synodalnych i soborowych występował przeciwko symonii i korupcji, a z praktycznym ich wykorzenieniem wciąż są problemy.

Po trzecie, zapisy starożytne w ogromnej większości stanowią dzieło mężczyzn. Należałoby zbadać również poglądy i odczucia kobiet. Niestety, pod tym względem źródła dotyczące czasów starożytnych są nieliczne. Trzeba zadowolić się tym, co do nas dotarło, ale nie można zapominać, że jest to tylko mała część tego, co ówcześni ludzie wytworzyli, i jeszcze mniejsza część tego, czym żyli.

Po czwarte, mówimy o starożytności chrześcijańskiej, a więc o czasie, gdy Kościół był jeszcze niepodzielony. Za niesmaczne i z naukowego punktu widzenia niedopuszczalne uznaję instrumentalne korzystanie z tekstów pisarzy starożytnych, mające na celu użytek wyznaniowy. Niestety, zdarzało się to w przeszłości i zdarza się do dziś, i to z każdej strony. Można oczywiście badać, jak nierówności społeczne prowadziły do podziałów i konfliktów, ale nie powinno się, jak mi się wydaje, obciążać naszych przodków pełną odpowiedzialnością za problemy i grzechy chrześcijan żyjących wiele wieków później.

Rezultatem nieuwzględniania tej zasady może być pogląd współcześnie dość rozpowszechniony, szczególnie wśród przedstawicieli i przedstawicielek ruchów feministycznych, że w niektórych wypowiedziach biblijnych, jak i w wielu wypowiedziach starożytnych pisarzy chrześcijańskich propagowana była i jest negatywna czy wręcz wroga postawa względem kobiet. Z drugiej strony, szczególnie wśród pisarzy chrześcijańskich, podkreśla się, że Ewangelia urzeczywistniła faktyczne zrównanie kobiety i mężczyzny. Jednym i drugim trzeba przypominać, że prawda jest trochę bardziej zniu-

ansowana i złożona, i czym innym jest pisać o tym, jak być powinno, a czym innym o tym, jak faktycznie jest.

Kobieta w antycznym świecie czasów biblijnych

Przedstawienie sytuacji kobiety na podstawie dokumentów Kościoła starożytnego wymaga krótkiego spojrzenia na jej pozycję i rolę, jaką pełniła w świecie antycznym, do którego w pierwszych wiekach zawitało chrześcijaństwo. Pominięcie tego wymiaru mogłoby zrodzić fałszywe wyobrażenie zarówno kobiety i jej roli w Kościele starożytnym, jak i samego Kościoła, a dodatkowo – dla nieobeznanych ze starożytnością – fałszywe wyobrażenie jej samej. Wielu pisarzy chrześcijańskich, gdy pisze o kobiecie chrześcijance, czyni to, zestawiając ją z kobietą poganką[7].

Kobieta w społeczności świata starożytnego[8]

Pozycja kobiety w starożytności była związana z wieloma czynnikami, takimi jak: sytuacja gospodarcza, rozwój cywilizacyjny, struktura państwowa, religia itp. Nie ulega wątpliwości, że większy wpływ na zmianę pozycji kobiet miał w dziejach ludzkości rozwój gospodarczy i medyczny aniżeli zmiany, które możemy umownie nazwać doktrynalnymi i politycznymi. Dotyczy to nie tylko chrześcijaństwa, ale także innych religii. Polepszenie warunków bytowania i rozwój medycyny zmieniały i nadal zmieniają strukturę społeczną. Codzienne prace związane z domem, takie jak noszenie wody i pranie, wysoka śmiertelność niemowląt, trud związany z zapewnieniem wyżywienia oraz bezpiecznego mieszkania, a w naszym klimacie

[7] Por. np. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 2, 146; Jan Chryzostom, *Katechezy* I, 34. 37–38; Hieronim, *Listy* 148, 25–27.

[8] Por. np. R. Hawley, B. Levick, *Women in Antiquity: New Assessments*, London 1995, XIX + 271 s.

dodatkowo z uciążliwościami zimy utrudniały życie w przeszłości wszystkim ludziom, a szczególnie kobietom[9].

Przyjrzyjmy się pozycji kobiety w ramach wspomnianych różnych struktur, w których przyszło jej żyć. O położeniu kobiety w judaizmie krótko pisze ks. Andrzej Zwoliński: „Założeniem judaizmu jest patrilokalność, patrilinearność i patriarchat. Mężczyzna cieszył się jednoznacznym pierwszeństwem". Potem jednak dodaje: „Pozycja kobiety w judaizmie jest jednak niezmiernie wysoka, zwłaszcza gdy ocenia się to zagadnienie w perspektywie jej sytuacji w ościennych kulturach"[10]; dalej omawia pozycję kobiety w islamie, hinduizmie i buddyzmie.

Położenie kobiety w pierwszych wiekach w środowisku pogańskim oraz *novum*, jakie przynosi jej głoszenie Ewangelii, opisuje w skrócie Adalbert Hamman[11]. Podkreśla on, że w czasach cesarstwa kobiety nadawały ton praktykom religijnym świata pogańskiego, a podobnie było, jego zdaniem, w pierwszych pokoleniach chrześcijan. Małżeństwa kojarzone przez osoby trzecie lub specjalne agencje[12] oraz zaręczyny dziewcząt w bardzo młodym wieku zawierane były bez uczucia i często powodowały rozczarowanie[13]. Tymczasem orędzie Ewangelii niosło nauczanie o równości mężczyzny i kobiety, pochwalało dziewictwo i podkreślało wartość małżeństwa i miłości. Wprawdzie stoicy także głosili powszechne braterstwo i równość wszystkich ludzi, zalecając równe wykształcenie dla obu płci, ale

---

[9] Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, rozdz. pt. *Kościół a kobiety*, s. 283–284.

[10] A. Zwoliński, *Seksualność w relacjach społecznych*, Kraków 2006, s. 357–358.

[11] Por. A. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95–197)*, tłum. A. Gowin, U. Sudolska, Warszawa 1990, s. 78–86.

[12] Por. *Kodeks Justyniana* V, 1, 6; *Digesta* L, 14, 3.

[13] Por. także S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Milano 1988, s. 130–139. Mazzarino pisze, że aktywność kobiet-chrześcijanek przemieniła ideały świata grecko-rzymskiego w ideały świata nowożytnego, zatem współczesne docenienie roli kobiety w społeczeństwie i mówienie o tym sięga korzeniami wspomnianej transformacji (por. tamże, s. 138).

były to tylko wskazania, które bez aktywnej roli chrześcijaństwa pozostałyby, zdaniem Hammana, jedynie pobożnymi życzeniami.

Sytuację kobiet utrudniały ponadto wojny prowadzone przez Imperium Rzymskie, które uszczuplały męską populację i w ten sposób powiększały liczbę samotnych kobiet, często bardzo młodych. Prawo rzymskie nie uznawało małżeństw między ludźmi z różnych stanów. Kobieta wolna nie mogła ważnie zawrzeć małżeństwa z niewolnikiem, co prowadziło często do konkubinatów i związków nieformalnych. Dopiero Kalikst, biskup Rzymu w latach 217–222, uznał takie związki na forum kościelnym za ważne małżeństwa[14], bo jedyną przeszkodą było dla nich prawo rzymskie, a nie wymogi stawiane przez Ewangelię. Mimo to decyzja Kaliksta wywołała napięcia wśród chrześcijan w Rzymie.

W Imperium inaczej aniżeli w Ewangelii rozumiano także wierność małżeńską. Mężczyzna wolny nie zdradzał żony, jeśli współżył z niewolnicami. O tym zwyczaju wspomina jeszcze na przełomie IV i V wieku św. Augustyn[15]. O tym, że chrześcijanie nie zgadzali się w tym względzie z prawem rzymskim, według którego niewierna kobieta była cudzołożnicą, mężczyzna zaś, nawet jeśli miał wiele kobiet, wolny był od winy cudzołóstwa, poświadcza na przełomie III i IV wieku Laktancjusz[16].

Według prawa rzymskiego kobieta była praktycznie pod władzą męża. Zależność taka dokonywała się na trzy sposoby: przez obcowanie, przez orkisz lub poprzez związanie przez kupno[17]. Związanie przez kupno następowało przez tak zwane *mancipatio* (obrzęd

---

[14] Por. *Filozofumena* IX, 12. Szczegóły na temat małżeństwa w starożytności – por. *Historia życia prywatnego*, pr. zb. pod red. P. Veyne'a, tłum. K. Arustowicz, M. Rostworowska, Ossolineum 1998, s. 43–57; E. Schillebeeckx, *Marriage. Human Reality and Saving Mystery*, New York 1965 (tom 1 omawia małżeństwo w Starym i Nowym Testamencie; tom 2 – w dziejach Kościoła).

[15] Por. S. Longosz, *Małżeństwo i rodzina w starożytności chrześcijańskiej*, „Vox Patrum" 5 (1985) z. 8–9, s. 449n.

[16] Por. Laktancjusz, *Divinae institutiones* VI, 23 (PL 6, 719A).

[17] Por. Gajus, *Instytucje* I, 110–113.

uchwycenia ręką). Idea samego prawa może była dobra i szlachetna, chodziło bowiem o przechodzenie spod władzy ojca czy opiekuna pod władzę męża, aby kobieta nigdy nie pozostawała zdana wyłącznie na samą siebie, ale w praktyce zasada ta była często nadużywana. Stąd tendencje wyzwoleńcze kobiet nazywamy do dziś emancypacją.

W Imperium Rzymskim obchodzono w starożytności święta związane z kobietami. 11 i 15 stycznia przypadały *Karmantalia* ku czci bogini urodzin; święto kobiet, a dokładniej mówiąc, święto matki (*Matronalia*) obchodzono 1 marca; dzień 1 kwietnia poświęcony był bogini Wenus; kobiety składały też ofiary ku czci bogiń (tzw. *Carnaria*)[18].

Społeczny system patriarchalny, rozpowszechniony przede wszystkim w judaizmie oraz świecie helleńskim, znalazł swoje odzwierciedlenie w Kościele starożytnym, który wytworzył ideę patriarchatów[19]. Mimo to w Rzymie były kapłanki bogini Westy, zwane stąd westalkami, a i w innych częściach basenu Morza Śródziemnego spotkać można było w różnych religiach kobiety pełniące służbę przy posągach bogiń[20].

W basenie Morza Śródziemnego kobiety w starożytności były podatne na oddziaływanie nowych prądów religijnych, w tym chrześcijaństwa. „Wynikało to – jak pisze Ewa Wipszycka – ze społecznego upośledzenia kobiet, z wykluczenia ich ze sfery życia politycznego. […] Niewiele kobiet miało okazję do afirmacji w życiu publicznym. O łatwości, z jaką przyjmowały chrześcijaństwo, decydowało również to, że przychodziło im płacić mniejszą cenę za rezygnację z miejsca w społeczeństwie"[21].

W aspekcie światopoglądowym wypada wspomnieć, że już we wczesnym przedchrześcijańskim medioplatonizmie Eudorosa

---

[18] Por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1985, t. 2, s. 617–618.

[19] Por. E. Przekop, *Wschodnie patriarchaty starożytne*, Warszawa 1984.

[20] Szerzej opisuje to L. Winniczuk w: *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, s. 484–494.

[21] Por. E. Wipszycka, *O starożytności polemicznie*, Warszawa 1994, s. 147.

łączono to, co doskonałe, z mężczyzną, a to, co niedoskonałe, z niewiastą[22]. Pogląd taki musiał więc rozwinąć się niezależnie od chrześcijaństwa, a że był znany w środowisku rzymskim w IV wieku, potwierdza między innymi Mariusz Wiktoryn[23]. Stąd można twierdzić, że w pierwszych wiekach w basenie Morza Śródziemnego chrześcijaństwo głoszono także ludziom, którzy rodzaj męski kojarzyli z doskonałością, a rodzaj żeński z niedoskonałością.

Kobieta w Piśmie Świętym i jego recepcji[24]

W tekstach biblijnych mówiących o kobietach oraz ich roli społecznej i religijnej można wyróżnić kilka grup. Jedną z nich stanowią pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju, gdzie Biblia mówi o kobiecie w opisie stworzenia człowieka (Rdz 1, 27: „Stworzył Bóg człowieka na swój obraz […]: stworzył mężczyznę i niewiastę"; por. Rdz 2, 8–25), a następnie w opisie upadku człowieka (Rdz 3). ST nazywa kobietę Ewą (Rdz 4, 1), podobnie czyni NT (1 Kor 11, 3; 1 Tm 2, 13). Księga Rodzaju wspomina jeszcze Sarę (Rdz 21, 1n), Rebekę (Rdz 27), Leę (Rdz 29, 31 nn.), Rachel (Rdz 29, 17n), aby wymienić te ważniejsze. Inną grupą tekstów jest literatura mądrościowa ukazująca ideał dobrej i mądrej kobiety-żony (np. Syr 9, 1–9; 25, 13– 26, 18; mądrość jako rzeczownik rodzaju żeńskiego często przedstawiano w formie kobiecej, por. np. Prz 14, 1). Jeszcze inną grupę bohaterek biblijnych stanowią prorokinie: Miriam (Wj 15, 20); Debora (Sdz 4, 4–5); Chulda (2 Krl 22, 14); Noadia (Ne 6, 14); Anna (Łk 2, 36–37); córki Filipa Ewangelisty (Dz 21, 8–9). Wypada jeszcze wspomnieć o: męczeńskiej śmierci matki Machabeuszy (2 Mch 7); bohaterskich czynach Judyty, Estery i Rut, których imiona są tytułami ksiąg w ST (Jdt; Est; Rt); fałszywie oskarżonej przez mężczyzn

[22] Por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga*, Kraków 2005, s. 82–83.

[23] Por. Mariusz Wiktoryn, GaKom 4, 4B (ŹMT 13, s. 214–215 wraz z notami).

[24] Por. J. Chmiel, *Kobieta na kartach Pisma Świętego*, „Rodzina Katolicka" 1996 nr 1 (113), s. 11–16; A. Ohler, *Postacie kobiet w Biblii*, Kraków 1996.

Zuzannie, którą obronił prorok Daniel (Dn 13); pobożnej Annie, matce Samuela (1 Sm 1, 2−2, 10).

W NT szczególne miejsce zajmuje Maryja (Łk 1, 26–56), matka Jezusa, oraz Elżbieta (Łk 1, 57n), matka Jana Chrzciciela. Wiele kobiet znajdujemy w otoczeniu Jezusa i wybranych przez niego apostołów, jak relacjonuje Łk 8, 2–3: „Maria, zwana Magdaleną […], Joanna […], Zuzanna i wiele innych, które im usługiwały ze swego mienia". Na kartach NT Chrystus rozmawia z kobietami: z Samarytanką, Marią Magdaleną itd., uzdrawia kobiety i wskrzesza (Mt 9, 20–25). Kobiety szły za Jezusem i uczestniczyły także w Jego drodze krzyżowej (Łk 23, 27)[25]. Ewangelia podaje, że kobiety te nie opuściły Jezusa nawet w godzinie Jego męki, gdy uczyniło to dwunastu apostołów (Mt 27, 56; Mk 15, 40–41), były także obecne, gdy złożono martwe ciało Jezusa w grobie (Mk 15, 47) i czuwały przy nim (Mt 27, 61). Znamienne jest, że wieść o zmartwychwstaniu jako pierwsza usłyszała z ust samego Chrystusa kobieta, i w dodatku została posłana przez Niego, aby powiadomić o tym apostołów (J 20, 11–18)[26]. Przy okazji komentowania tego wydarzenia św. Tomasz z Akwinu nazywa ją apostołką apostołów (*apostolorum apostola*)[27].

W liście do Filipian Paweł Apostoł wspomina dwie kobiety: Ewodię i Syntychę, które trudziły się z nim dla Ewangelii (Flp 4, 2–3). Wzywa je do jednomyślności, co zapewne potwierdza ich rolę we wspólnocie. Prosi o pozdrowienie Tryfeny, Tryfozy oraz umiłowanej Persydy, które trudziły się w Panu (Rz 16, 12). Poleca Rzymianom, aby zatroszczyli się o Febę, którą określa jako diakonisę Kościoła w Kenchrach (Rz 16, 1–2), choć tego słowa nie należy zbyt pochopnie utożsamiać pod względem znaczenia z później stosowanym w Kościele w IV wieku. Prosi też o pozdrowienie Pryski i Akwili, wymieniając na pierwszym miejscu żonę, a następnie

[25] Por. P. Ketter, *Chrystus a kobiety*, Warszawa 1937.

[26] Por. także Orygenes, JKom 13, 30, 179; Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 14, 12; Hieronim, MtKom 28, 8−9; Augustyn, 1JKom 3, 2.

[27] Por. JKom, *ad locum*.

męża (Rz 16, 3; Dz 18, 18; 18, 1). Nazywa ich swoimi współpracownikami (Rz 16, 3: *synergous*). Ponadto, Paweł adresuje list do Filemona do Apfii (Flm 2), a syryjskie i łacińskie przekłady greckiego tekstu dodają „umiłowanej".

Najczęściej jednak w dyskusjach na temat kobiet w NT nawiązuje się dzisiaj do poleceń Pawłowych, by kobieta nie nauczała na zgromadzeniach (1 Tm 2, 8–15; 1 Kor 14, 34–35), do których, poczynając od czasów starożytnych, mamy dwa skrajnie różne podejścia. Pierwsze wykluczające nauczanie przez kobiety; drugie oparte na świadectwach apokryfów, nakazujące kobietom głosić i nauczać. Znamienne jest to, że to właśnie w apokryficznych *Dziejach Pawła*, powstałych w połowie II wieku, Paweł Apostoł nakazuje swojej uczennicy Tekli głoszenie słowa Bożego[28]. „Teologia *Dziejów Pawła* – pisze ks. Marek Starowieyski – jest zbliżona do innych dziejów apokryficznych: odznacza się enkratyzmem, bardzo silnie podkreślona jest rola kobiet: Tekli, Artemilli, Eubuli i innych, ich rola charyzmatyczna a nawet ich praca apostolska"[29]. Tekla, o ile wiem, jest patronką nauczycieli, apokryf opowiadający o niej był jednym z najpopularniejszych, zapoczątkował ogromną literaturę hagiograficzną w większości języków wczesnego chrześcijaństwa[30].

Ponadto wspomniana powyżej wypowiedź Pawła z 1 Kor 14, 34 pozostaje – jak się wydaje – w pewnej sprzeczności z jego słowami w 1 Kor 11, 5, gdzie mówi wyraźnie o prorokowaniu kobiet, o którym trudno pomyśleć, że dokonywało się w samotnej i prywatnej modlitwie. Rozstrzygnięcie tego nie leży w kwestii niniejszego wystąpienia – lepiej pozostawić je biblistom.

Absolutną równość kobiety i mężczyzny podkreślają, co zadziwiająco zgodnie stwierdzają egzegeci, Rdz 1, 27 oraz Ga 3, 27–28.

---

[28] Por. *Apostołowie*, cz. 1: Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz, pod red. M. Starowieyskiego, Kraków 2007, s. 432 (Apokryfy Nowego Testamentu, 2.1).

[29] Tamże, s. 421.

[30] Kult i żywoty św. Tekli są wymienione i w skrócie opisane w: *Apostołowie*, dz. cyt., cz. 1, s. 419–420.

Jednakże wspomniany wiersz z Księgi Rodzaju nie przeszkadzał temu, żeby Żyd codziennie rano dziękował Bogu za otrzymane łaski, w tym także za to, że nie został stworzony kobietą[31].

Wypowiedź z Rdz 1, 27 oraz Ga 3, 27–28 należy więc rozumieć jako program działania, a nie jako stan faktyczny. Wypada przypomnieć, że jest to program niezrealizowany i stanowiący wyzwanie także dla nas dzisiaj. W egzegezie Pisma Świętego należy rozróżniać to, co ono mówi, i to, jak to jest realizowane. Dla przykładu przypomnijmy Boże polecenie troszczenia się o wdowy i sieroty (por. Wj 22, 21–23) i zestawmy je ze słowami Chrystusa, który wyrzuca faryzeuszom i uczonym w Piśmie niewierność nakazom Mojżesza wyrażającą się w braku troski nawet o rodziców (Mt 15, 4–9; Mk 7, 10–13).

W listach Pawłowych znajdujemy wypowiedzi dotyczące kobiet oraz ich roli w życiu wspólnoty i w społeczeństwie, które świadczą, że w gminach Kościoła pierwotnego wiele się pod tym względem zmieniało. Jeśli dodatkowo uwzględnimy fakt, że Paweł Apostoł nie napisał wszystkich tzw. listów Pawłowych, a nawet w tych, które napisał, niektórzy specjaliści znajdują fragmenty dodane ich zdaniem później, w każdym razie jeszcze w czasach powstawania Biblii, to jeden z możliwych wniosków jest taki, że wspólnota chrześcijańska korygowała poglądy nazbyt rewolucjonizujące ówczesne życie społeczne, między innymi poglądy dotyczące kobiet. Nawet gdyby tak nie było, to i tak należy podjąć lekturę synchroniczną, to znaczy trud odczytania tekstu biblijnego w środowisku, w którym powstał. Okazuje się, że te same wypowiedzi odbierane przez kobiety w I wieku mogły być dla nich rewolucyjne, gdyż emancypowały je w większym stopniu aniżeli znane im ówcześnie zasady współżycia społecznego lansowane przez pogaństwo i inne religie.

W relacjonowaniu stanowiska Biblii w sprawie kobiet łatwo nie zauważyć wyrażenia Pawłowego z Ga 4, 4, w którym mówi,

[31] Por. A. Zwoliński, *Seksualność w zwyczajach społecznych*, Kraków 2006, s. 87.

że Bóg zesłał Syna swego zrodzonego z niewiasty. To, co dzisiaj trudno nawet zauważyć, w czasach Apostoła bez wątpienia było rewolucyjne. W świecie semickim uważano bowiem, że to mężczyzna płodzi człowieka, i tak o tym mówiono. W rodowodzie Jezusa u Mateusza mówi się, że Abraham zrodził Izaaka. Greckie *egenn_sen* dosłownie znaczy „urodził" i tak tłumaczono to na język polski. W Biblii Tysiąclecia oddano to przez „był ojcem". Dodatkowo zarówno Mateusz (Mt 1), jak i Łukasz (Łk 3) przedstawiają rodowody Józefa, a nie Maryi. Zmiana w Ga 4, 4 jest znamienna.

Najwięcej uwagi w starożytnych tekstach chrześcijańskich, szczególnie w apokryfach, jak również w ikonografii, przykuwały słowa biblijne odnoszące się do Ewy (Rdz 1, 27; 3, 6) i do Maryi (np. Mt 1, 16–20 i par.)[32]. W ten sposób kobieta znalazła się pomiędzy skrajnymi ujęciami: jako równej z mężczyzną, co wynika z aktu stworzenia mężczyzny i kobiety na obraz Boży, stosownie do wiersza Rdz 1, 27 oraz bezwzględnej równości w Chrystusie wyrażonej przez Pawła np. w Ga 3, 27–28, i jako oskarżonej o grzech rajski i doprowadzenie do grzechu także mężczyzny, stosownie do relacji Rdz 3. Z drugiej strony, przedstawiano kobietę jako wcielenie Ewy, kusicielki mężczyzny, lub wcielenie Maryi, czyli Nowej Ewy, która przynosi ludzkości Zbawiciela. Nie można nie zauważyć, że w odniesieniu do mężczyzny Biblia stosuje identyczną paralelę między Adamem i Chrystusem. Problem tylko w tym, że obrazy te często instrumentalizowano, odwołując się wyłącznie do jednej części, na przykład wyłącznie do Ewy, aby zganić i pokazać kobiecie jej niższość, lub wyłącznie do Maryi w celu ukazania jej świętości i doskonałości. Tymczasem prawda o kobiecie, podobnie zresztą jak

[32] Por. A. Jankowski, *Maryja – biblijną syntezą powołania kobiety*, „Znak" 1976 nr 262, s. 34–45; *Bliżej Bogarodzicy. Studia z mariologii biblijnej*, Kraków 2004, szczególnie część druga, s. 159n. Mariologia wypracowana w oparciu o starożytność chrześcijańską obejmuje olbrzymią bibliografię związaną przede wszystkim z Soborem Efeskim (431) oraz Chalcedońskim (451).

i o mężczyźnie, tkwi właśnie w tym, że znajduje się w jakimś niepowtarzalnym odniesieniu do Adama i Jezusa oraz do Ewy i Maryi.

Kobieta w starożytnej wspólnocie chrześcijańskiej

O wspomnianych kobietach, bohaterkach Starego i Nowego Testamentu, św. Hieronim, wybitny egzegeta starożytności chrześcijańskiej, pisze barwnie w jednym ze swoich listów, ganiąc mężczyzn za brak odwagi i opieszałość:

> Gdyby Barak chciał iść do bitwy, Debora nie mogłaby odnieść triumfu nad pokonanymi wrogami. Jeremiasza zamykają w więzieniu, a ponieważ skazany na zagładę Izrael nie przyjął Proroka, natchnienie prorockie otrzymała niewiasta Holda. Kapłani i faryzeusze krzyżują Syna Bożego, a Maria Magdalena płacze pod krzyżem, przygotowuje wonności, szuka Go w grobie, pyta ogrodnika, rozpoznaje Pana, spieszy do Apostołów, zwiastuje znalezionego. Tamci wątpią, a ona ufa[33].

Przytoczony tekst stanowi pochwałę kobiet, które okazały się bardziej odważne i dzielne aniżeli mężczyźni. Hieronim nie poprzestaje na tym, ale wychwala kolejne kobiety aż do Pryski, która poucza męża apostolskiego (por. Dz 18, 24–26), aby na końcu stwierdzić w nawiązaniu do Zuzanny obronionej przez Daniela:

> Sprawy te, czcigodna córko, omówiłem krótko w tym celu, byś nie gardziła swą płcią i by mężczyźni nie pysznili się ze swojej, gdyż Pismo Święte ich potępia, chwaląc życie niewiast. Cieszę się i raduje się dusza moja, gdy w Babilonie pojawia się Daniel, Ananiasz, Azariasz, Miszael. O, jak wielu jest starców i sędziów izraelskich, których król babiloński smaży w swoim kotle. Jak liczne są Zuzanny (a imię to znaczy lilia), które w blasku wstydliwości splatają wieńce Oblubieńcowi i koronę cierniową zamieniają na chwałę triumfującego[34].

Ponadto Hieronim wystosował do kobiet wiele listów, był pełen podziwu dla wiedzy egzegetycznej Marceli, dedykował swoje komen-

---

[33] Hieronim, *Listy* 65, 1 tłum. ks. J. Czuj, Warszawa 1953, t. 2, s. 56.

[34] Tamże *Listy* 65, 2 tłum. ks. J. Czuj, Warszawa 1953, t. 2, s. 58.

tarze Pauli i Eustochii. Szerzej problem korespondencji Hieronima z kobietami omawia ks. Tomasz Skibiński, który zauważa, że na 154 zachowane listy Hieronimowe aż 39 adresowanych jest do kobiet[35].

Listy do kobiet adresowali w starożytności także inni pisarze chrześcijańscy. Na Wschodzie zachowała się notka o liście Orygenesa do Sewery, małżonki cesarza Filipa[36]. Z korespondencji Jana Chryzostoma na uwagę zasługuje 17 listów do Olimpiady[37]. Listy do kobiet znajdujemy także w korespondencji Teodoreta z Cyru[38]. Na Zachodzie do kobiet zwracali się pisemnie między innymi: Pelagiusz[39]; Ambroży z Mediolanu (pisał do siostry Marceliny, *Listy* 20 i 22); wśród 270 zachowanych listów Augustyna z Hippony trzeba wymienić *List do wdowy Juliany* (PL 33, 848n) oraz list do mniszek, na którym opiera się tak zwana Reguła Augustyna (*List* 211). Jednakże bogata epistolografia chrześcijańska opisana w skrócie przez Leokadię Małunowiczówną[40] pokazuje, że w zachowanej korespondencji starożytnej niewiele jest listów adresowanych do kobiet. Wyróżniają się tu św. Hieronim i św. Jan Chryzostom.

Oczywiście, nie każdy pisarz starożytności chrześcijańskiej wyrażał swoje poglądy na temat kobiet w tak ciepłym tonie, jak przytoczone słowa św. Hieronima.

Ewa Wipszycka w jednej ze swoich książek rozdział zatytułowany „Kościół a kobiety" rozpoczyna dwoma cytatami. Pierwszy

---

[35] Por. T. Skibiński, *Mniszki i egzegetki – kobieta a Pismo Święte w świetle korespondencji św. Hieronima*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej…*, dz. cyt., s. 83–91.

[36] Por. ŹMT 6, 11.

[37] Por. PG 52, 529–760; SCh 13bis, 103.

[38] Por. Teodoret z Cyru, *Listy*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1987, s. 283–287. Na 232 zachowane listy Teodoreta, 7 adresowanych jest do kobiet: *List do Aksji, diakonisy* (XLVIII); *List do Teonilli* (7); *List do Eufragii* (8); *List do diakonisy Kasjany* (17); *List do Pulcherii Augusty* (43); *List do Aleksandry* (100); *List do Celeryny, diakonisy* (101).

[39] Idzie o pisma: *Libellus do wdowy Liwanii*; *List do Demetriady*; *Księga do wdowy*; *List do Celancji*; *List do Klaudii* (por. ŹMt 15, s. 130–132).

[40] Por. *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, red. J. M. Szymusiak, M. Starowieyski, Poznań 1971, hasło *Epistolografia*, s. 463–480.

czerpie z Listu do Galatów (Ga 3, 27–28: nie ma już mężczyzny ani kobiety), a drugi z dzieła Tertuliana *De cultu foeminarum*, w którym zwalczając wszelkie formy strojenia się kobiet, przypomina im o grzechu Ewy. Zamiarem Tertuliana jest niewątpliwie przekonanie kobiet, że jedynym strojem odpowiednim dla nich jest pokuta. Czyni to oczywiście używając swojego niezwykle uszczypliwego i przesadnego języka: „Czy ty nie wiesz, że jesteś Ewą? Trwa wyrok Boga nad twą płcią w tym świecie […]. Jesteś drzwiami diabła; jesteś tą, która złamała prawo słynnego drzewa"[41].

Dla porównania ostrości języka wystarczy przeczytać początek dzieła *Przeciwko Marcjonowi*, w którym nazywa go najgorszym warchołem, włóczęgą, myszą pontyjską, negatywnie pisze o Poncie, aby dojść do stwierdzenia, że „cały ów smutek Pontu jest i tak jeszcze niczym wobec najbardziej barbarzyńskiego i smutnego faktu, że w tym właśnie Poncie urodził się Marcjon"[42].

Nie usprawiedliwia to słów żadnej z przytoczonych wypowiedzi, w której niejeden badacz może znaleźć smutną prawdę psychologiczną o niejednym mężczyźnie. Wiadomo, że Tertulian miał ostry język; interesował się też zagadnieniami, które dzisiaj przynależą do psychologii. Przytoczone słowa o drzwiach diabła wypowiedział mężczyzna żonaty i prawdopodobnie wyrażają one prawdę, że kobieta może być dla mężczyzny pokusą, z którą często sobie nie radzi. Jest to przecież metafora. Jezus powiedział o sobie metaforycznie, że jest bramą do nieba, kobieta zaś może być „bramą" – podkreślam w sensie metaforycznym, a nie ontologicznym – dla jakiegoś mężczyzny do czynienia zła. Można tu wspomnieć wojnę trojańską o kobietę, życie Kleopatry i jej wpływ na rozwój

[41] Tertulian, *De cultu foeminarum* I, 1–2 (PL 1, 1305A; CSEL 70; CCL 1). Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, rozdz. *Kościół a kobiety*, s. 281.

[42] Tertulian, *Przeciwko Marcjonowi*, I, [cyt. za:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 226–227 (por. PL 2, 247B; PSP 58, 33–34). Pozostałe epitety por. PL 2, 247AB (CSEL 47; CCL 1).

wydarzeń w Imperium Rzymskim, aby przekonać o wielkim wpływie niektórych kobiet na dzieje ludzkości. Stwierdzenie, że Tertulian uważał kobietę za bramę piekła w sensie ontologicznym może być po prostu brakiem znajomości jego twórczości. Trudno znaleźć człowieka, z którego byłby on w pełni zadowolony, a dotyczy to zarówno kobiet, jak i mężczyzn.

Podobnie Cyprian z Kartaginy uważał, że poprzez prześladowania za Decjusza Bóg oczyścił Kościół, w którym kobiety grzeszyły, bo się malowały itd.[43] Wypowiedzi tej nie należy rozumieć jako skierowanej przeciwko kobietom w ogóle. Jej autor jako człowiek o światopoglądzie stoickim uważał jedynie, że stosowanie makijażu jest niedozwolone, ponieważ jest poprawianiem Stwórcy i życiem niezgodnym z naturą. Trzeba dodać, że w tym samym tekście z tego samego powodu gani również mężczyzn za trefienie włosów, biskupów za zajmowanie się wyłącznie dobrami materialnymi itd. Cyprian broni stoickiego sposobu życia, uzupełniając Ewangelię, zapewne zupełnie niepotrzebnie, wymaganiami życia zgodnego z naturą.

Pisarze chrześcijańscy rozprawiali o ubiorze kobiet, krytykując uleganie modzie, przesadne strojenie się i malowanie, noszenie drogocennej biżuterii, kosztownych szat itp. Nie stanowiło to specyfiki charakteryzującej wyłącznie kobiety chrześcijańskie, ponieważ już w ST (Iz 3, 16–23) oraz w NT (1 Tm 2, 9; Pt 3, 3) znajdujemy uwagi na ten temat. A pisali o tym między innymi: Tertulian, Cyprian z Kartaginy, Kommodian, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu[44] oraz niemal wszyscy komentatorzy wspomnianych wierszy biblijnych[45].

---

[43] Por. Cyprian z Kartaginy, *O upadłych* 6 (traktat ten odczytano podczas synodu w Kartaginie w 251 roku).

[44] Tertulian, *De cultu foeminarum* 1, 5–7 potępia wszelką biżuterię i ozdoby jako pochodzące od demona (1, 2); Cyprian z Kartaginy, *O upadłych*, [cyt. za:] M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, dz. cyt., t. 1, s. 272; Kommodian por. P. Gruszka, *Kommodian o niewiastach*, [w:] SAC 14, 81n; Bazyli Wielki, *Homilia in divites* 4, 4; Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio in laudem sororis Gorgoniae* VIII, 10.

[45] Np. Pelagiusz w 1TmKom 2, 9 wskazuje, że ozdoby ze złota i pereł są cząstkami ziemi, której człowiek ma być panem; Jan Chryzostom w 1TmHom 8, 1 rozróżnia

W starożytności żyło wiele kobiet, które dzięki swych bohaterskim czynom stały się wzorem do naśladowania. Wspominaliśmy już o bohaterkach biblijnych, ale znajdujemy je także we wspólnotach chrześcijańskich czasów poapostolskich, i to zarówno w ruchach ortodoksyjnych, jak i heterodoksyjnych.

Kobiety odegrały znaczną rolę w rozwoju montanizmu. Prorokinie Maksymilla i Pryscylla stanowiły jego filary[46], i jakkolwiek proroctwa Maksymilli nie sprawdziły się po jej śmierci w 197 roku, a sekta zaczęła się kurczyć, to odrodziła się w formie rygoryzmu w różnych częściach ówczesnego świata.

Istotną rolę w rozwoju donatyzmu odegrała kobieta o imieniu Lucylla, Hiszpanka mieszkająca w Afryce. Do schizmy doszło w Kościele kartagińskim na początku IV wieku na tle różnic o charakterze eklezjologicznym w związku z przyjmowaniem do komunii Kościoła tzw. upadłych podczas prześladowań. Donatyzm prezentuje ideę Kościoła wyłącznie dla świętych. Podobnie jak montanizm można go określić jako formę rygoryzmu. Lucyllę urażoną przez biskupa Cecyliana w jej czci dla relikwii oraz jej rolę w rozwoju donatyzmu opisuje ks. Tadeusz Kołosowski, stwierdzając, że to właśnie jej dom stał się centrum spotkań i w nim „uformował się faktycznie prawdziwy antykościół"[47].

Podobnie pryscylianizm, a dokładniej mówiąc jego założyciel Pryscylian, znalazł wsparcie bogatej kobiety o imieniu Eukrocia[48]. O sympatii kobiet dla ruchu świadczą między innymi kanony sy-

---

ubiór na czas liturgii i na inne okazje, a w 1TmHom 8, 2 wskazuje, że chrześcijanka, a szczególnie kobieta poświęcona Bogu, nie powinna przesadzać w ubiorze; Teodoret z Cyru w 1TmKom 2, 9 stwierdza, że niektóre wskazówki Pawła w 1 Tm 2, 9 dotyczą zarówno kobiet ubogich, jak i bogatych, a niektóre wyłącznie bogatych.

[46] Por. Euzebiusz z Cezarei, HE V, 14–18. Szczegółowe opracowanie montanizmu por. J. Słomka, *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007.

[47] Por. T. Kołosowski, *Lucilla z Kartaginy a geneza schizmy donatystycznej*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 53–63.

[48] Por. M. Simonetti, *Priscilliano-priscillianismo*, [w:] DPAC 2905n.

nodu w Saragossie w 380 roku[49], zakazujące niewiastom brania udziału w lekcjach dotyczących chrześcijaństwa w towarzystwie obcych osób (kan. 1) oraz zabraniający przyjmowania mniszkom welonu przed 40 rokiem życia (kan. 8).

Wszystkie wspomniane powyżej ruchy i schizmy stanowią różne odmiany rygoryzmu moralnego. Sympatia dla tych ruchów i schizm ze strony kobiet, jak się wydaje, świadczy o ich prawdziwym zaangażowaniu w życie religijne i stawianiu sobie pod tym względem wysokich wymagań.

Liczne kobiety starożytności chrześcijańskiej zginęły śmiercią męczeńską, stając się przykładami niezłomnej wiary i zaufania Chrystusowi. Wypada wspomnieć męczenniczki Perpetuę i Felicytę; pierwsze męczenniczki scylitańskie (Donata, Westia, Sekunda, Januaria, Generosa); kobiety opisane przez Euzebiusza z Cezarei[50], męczone i torturowane przez władzę rzymską tylko dlatego, że były chrześcijankami, i wreszcie męczenniczki i kobiety opisane w apokryfach[51].

Benedicta Ward, siostra z anglikańskiej wspólnoty Sióstr Bożej Miłości, światowej sławy znawca tematyki związanej z ojcami i matkami pustyni, wykładowca historii duchowości na Uniwersytecie w Oxfordzie, zebrała żywoty prostytutek i nierządnic, które nawróciły się i radykalnie zmieniły swoje życie: św. Marii Magdaleny, św. Marii Egipcjanki, św. Pelagii, św. Taidy oraz Marii, bratanicy Abrahama[52].

Bywało i tak, że pozbawiano kobietę życia prawdopodobnie tylko dlatego, że nie prezentowała poglądów chrześcijańskich. Tak właśnie było, jak się wydaje, w przypadku Hypatii[53]. Nasuwa

---

[49] Por. SCL 1, 292–294. Na synodzie tym potępiono właśnie idee pryscyliańskie.

[50] Por. Euzebiusz z Cezarei, *O męczennikach popalestyńskich* 8, 1. 5–8.

[51] Por. np. M. Starowieyski, ANT, *Apostołowie*, Kraków 2007, t. 1–2, s. 429nn, 442–446, 791n, 1023n.

[52] Por. B. Ward SLG, *Nierządnice pustyni. Pokuta we wczesnych źródłach monastycznych*, tłum. P. Długosz, Poznań 2005.

[53] Por. M. Dzielska, *Hypatia z Aleksandrii*, Kraków 1993.

to wniosek, że sytuacja kobiety była zróżnicowana i stanowiła wypadkową nastrojów i przekonań społeczeństwa, w którym żyła, i które w ciągu kilku pokoleń na przełomie III i IV wieku zmieniło się z pogańskiego w chrześcijańskie. I tak jest chyba do dziś.

W IV wieku, w niektórych regionach, jak wynika z relacji Palladiusza[54], znacznie liczniejsze były mniszki w klasztorach żeńskich aniżeli mnisi w klasztorach męskich. Według Laury Swan mniszek było dwukrotnie więcej[55]. Podaje ona także listę ważniejszych Matek Pustyni od III do VI wieku[56].

Cenny dla historii liturgii oraz szybkiego rozwoju pielgrzymek do miejsc świętych w IV wieku jest zachowany dziennik Egerii, będący formą pamiętnika, w którym to wszystko, co zaabsorbowało jej uwagę, zapisywała, jak zauważa M. Michalski, „w iście kobiecy sposób"[57].

Wiele uwag na temat kobiet znajdujemy u Klemensa Aleksandryjskiego. Omawia on cele i prawa małżeństwa oraz wpływ światopoglądu na wzajemne relacje mężczyzny i kobiety[58]. Opisuje też obowiązki dobrej żony[59]. Wskazuje, że kobiety, podobnie jak i mężczyźni, mogą być męczennicami[60]. Jednoznacznie stwierdza, że kobieta na równi z mężczyzną może osiągnąć doskonałość i ma prawo zajmować się filozofią (czyli w języku współczesnym: zdobywać wiedzę). Pokazuje to na przykładach kobiet ze ST (Judyta, Estera) oraz ze świata antycznego kultury helleńskiej (podaje imiona uczennic Platona oraz szeregu innych wybitnych kobiet)[61].

---

[54] Por. Palladiusz, *Historia Lausiaca* 33. 59.

[55] Por. L. Swan, *Zapomniane Matki Pustyni*, Kraków 2005, s. 9.

[56] Por. tamże, s. 161.

[57] Por. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 2, Warszawa 1982, s. 329.

[58] Por. *Kobierce* II, s. 137n; III (w zasadzie cały).

[59] Por. *Kobierce* IV, s. 125–129.

[60] Por. tamże, s. 56n.

[61] Por. tamże, s. 118–124.

Euzebiusz z Cezarei wspomina o pewnej zamożnej kobiecie, która wsparła młodego Orygenesa, kiedy w związku z konfiskatą dóbr rodzinnych po męczeńskiej śmierci swego ojca znalazł się wraz z licznym rodzeństwem w trudnej sytuacji życiowej[62].

Metody z Olimpu, biskup z przełomu III i IV wieku, napisał wzorowany na *Uczcie* Platona dialog, w którym wypowiadają się kobiety. Dzieło „jest pewnego rodzaju atrakcyjnym katechizmem, w którym dyskutantki poruszają, oprócz zagadnień związanych ze środowiskiem historycznym, jak: enkratyzm, astrologie, determinizm, również podstawowe zagadnienia chrystologiczne, eklezjologiczne, […] problemy modlitwy, ascezy, mistyki"[63]. Jan Chryzostom do śmierci utrzymywał korespondencję z Olimpią. Grzegorz z Nazjanzu ułożył mowę pochwalną dla siostry Gorgonii[64]. Makryna, najstarsza siostra Grzegorza z Nyssy, przyczyniła się do rozwoju życia ascetycznego w Kapadocji oraz wpływała na ukierunkowanie zainteresowań teologicznych swoich wielkich braci. Wdzięczny za to młodszy brat, Grzegorz z Nyssy, napisał jej *Żywot* oraz uczynił z niej swoją rozmówczynię w dziele *O duszy i zmartwychwstaniu*[65].

Zapewne nie każda chrześcijanka żyjąca w starożytności była przykładem do naśladowania. Przykładowo cesarzowa Eudoksja, żona cesarza Arkadiusza, żyjąc i działając w nurcie ortodoksyjnym, doprowadziła do wygnania Jana Chryzostoma z Konstantynopola, a w konsekwencji do jego śmierci[66]. To samo dotyczyło wielu ochrzczonych mężczyzn. Wystarczy wspomnieć o biskupach, którzy zebrali się na synodzie w Cyrcie w 305 roku. Liczni przyznali się

---

[62] Por. HE VI, 2, 13.

[63] E. Stanula, *Wstęp*, [w:] PSP 24, s. 10.

[64] Por. Grzegorz z Nazjanzu, *In lauxdem sororis Gorgoniae* (PG 35, s. 789n).

[65] Więcej na ten temat por. ks. S. Strękowski, *Makryna młodsza − mistrzyni życia duchowego według świętego Grzegorza z Nyssy*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej…*, dz. cyt., s. 43−52.

[66] Por. I. Milewski, *Depozycje i zsyłki biskupów w cesarstwie wschodniorzymskim (lata 325−451)*, Gdańsk 2008, s. 307−308, 406.

do apostazji, a później przeszli do donatystów i gorliwie zwalczali to, czego wcześniej sami się dopuszczali[67].

Święte Brygida, Ita i Darerka, które żyły w V i VI wieku, są świętymi Kościoła celtyckiego, obszaru Brytanii, Irlandii, Szkocji, Bretanii i kilku jeszcze wysp. Ich rolę w rozwoju Kościoła i żywy kult do naszych czasów opisuje pani Ryszarda Bulas[68].

Ks. Marek Starowieyski przebadał historię o św. Rypsymie, św. Szuszanik i innych kobietach, które miały stać u początków Kościoła ormiańskiego i gruzińskiego. Jego zdaniem, nie ma na to dowodów historycznych, ale „po jej [Szuszanik] śmierci kult na pewno wpłynął na umacnianie chrześcijaństwa armeńskiego. Powstały setki kaplic na jej cześć, a Kościół w Eczmiadzynie stanowi perłę architektury ormiańskiej"[69].

O kobiecie, dzięki której Gruzja miała przyjąć chrześcijaństwo, pisze także Ewa Wipszycka, opierając się na danych z *Historii Kościoła* Rufina z Akwilei[70]. W opinii badaczy do historii tej można zasadniczo mieć zaufanie, jakkolwiek nie dotyczy to wszystkich podanych w niej szczegółów.

Kobieta w alegorii starożytnego Kościoła

W starożytnej literaturze chrześcijańskiej spotykamy wiele fragmentów, w których o kobiecie mówi się w sposób alegoryczny, przedstawiając ją zarówno w pozytywnym, jak i negatywnym świetle.

Pozytywnie kobieta jest przedstawiana wszędzie tam, gdzie jest obrazem Kościoła. Kościół z jednej strony jako sędziwą kobietę symbolizującą dojrzałość i wiek, a z drugiej strony jako młodą

---

[67] Por. SCL 1, s. 48–49.

[68] Por. R. Bulas, *Brygida, Ita i Darerka – święte Kościoła celtyckiego*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej…*, dz. cyt., s. 64–77.

[69] Ks. M. Starowieyski, *Od legendy do historii – święte założycielki Kościołów Gruzji i Armenii*, [w:] tamże, s. 20–31, cytat ze s. 23.

[70] Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., s. 89–90.

i rodzącą dzieci przedstawia Hermas w swoim *Pasterzu*[71], uważanym przez niektórych w starożytności za tekst natchniony. O macierzyństwie Kościoła mówili także Polikarp ze Smyrny[72] oraz Cyprian z Kartaginy[73]. Obraz ten przywołują później między innymi Metody z Olimpu[74], Hieronim[75], Jan Chryzostom[76] oraz Augustyn, który ponadto często zestawia obraz powstania kobiety–żony z żebra śpiącego Adama z obrazem powstania małżonki–Kościoła z przebitego boku zmarłego na krzyżu Chrystusa[77].

Alegoryczne przedstawienie kobiety wykorzystywano także do ukazywania słabości i wad kobiety, przedstawiając kobietę w sposób negatywny, i to najczęściej w porównaniu z mężczyzną. Takich negatywnych konotacji można się dopatrywać w przedstawieniu kobiety jako duszy, a mężczyzny jako ducha[78]; kobiety jako istoty zmysłowej, a mężczyzny jako istoty intelektualnej, myślącej i inteligentnej[79]; kobiety jako ciała, a mężczyzny jako ducha, za którym ciało powinno podążać[80]. To samo dotyczy obrazów kobiety

---

[71] Por. Hermas, *Pasterz*, widzenie I, 2−4; III, s. 18−21.

[72] Por. *List do Filipian* 3, 3: „matka nas wszystkich".

[73] Por. *De unitate ecclesiae* 6 (PL 4, 503A: „Habere iam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem" − „Nie może mieć Boga za ojca ten, kto nie ma Kościoła za matkę").

[74] Por. Metody z Olimpu, *Uczta* 2, s. 8−9 (PSP 24, s. 46−47).

[75] Por. MtKom 26, s. 12−14 (ŹMT 46, s. 105); MkKom 5, s. 34.

[76] Np. MtHom 51.

[77] Por. św. Augustyn, JHom 15, 8 (PL 35, s. 1513; PSP 15/I, s. 227); 120, 2 (PL 35, s. 1953; PSP 15/II, s. 344−345); PsEnar 56, 11 (PSP 38, s. 372); 103 (4) 6; (PSP 41, s. 61); 126, 7 (PL 37, s. 1381; PSP 42/I, s. 32); 127, 11 (PSP 42/I, s. 47); 138, 2 (PSP 42/I, s. 174); *Sermones* 218, 14 (PL 38, 1087); *Sermones* 165, 1 (In Pascha 7) (PL 39, 2068: autorstwo niepewne); *De Symbolo Sermo ad Catechumenos* 6, 15 (PL 40, 645); *De civitate Dei* 22, 17 (PL 41, 778; Warszawa 1977, t. II, s. 585−586); por. także RdzKom przeciwko manichejczykom II, 37 (PL 34, 216; PSP 25, s. 76).

[78] Por. np. Orygenes, RdzHom 1, 15.

[79] Por. np. Ambroży z Mediolanu, *De paradiso* 15, 73.

[80] Por. np. Orygenes, RdzHom 4, 4.

mających charakter synonimów słabości[81]. Kobieta jest przedstawiana negatywnie poprzez porównanie do Ewy, która doprowadziła do upadku Adama, a poprzez niego całą ludzkość do tragedii.

Nie wydaje się jednak, żeby alegoryzowanie rajskiej Ewy albo porównywanie do niej innych kobiet miało na celu atak na kobietę w ogóle. Raczej chodziło o ukazanie postaci negatywnej jako antyprzykładu, którego trzeba unikać, a w żadnym przypadku nie należy naśladować. Potwierdza to przeciwieństwo negatywnego obrazu kobiety, rajskiej Ewy, którym jest Maryja, czyli Nowa Ewa. Stanowi ona dla kobiet wzór do naśladowania, a dla mężczyzn przykład doskonałego wypełniania woli Bożej.

Dlatego bez przesady można stwierdzić, że celem zestawiania i porównywania Maryi i Ewy nie było potępianie kobiety w ogóle, ale jedynie ukazanie skrajnie przeciwnych postaw i przykładów z jednej strony kobiety, która nie potrafiła wypełnić woli Bożej, a z drugiej strony – kobiety świętej. W odniesieniu do mężczyzn natrafiamy na podobny zabieg zestawiania Adama i Chrystusa, i to jeszcze w czasach biblijnych (1 Kor 15, 22. 45nn). Porównania te były powszechnie stosowane przez pisarzy chrześcijańskich w starożytności. Szerzej pisze na ten temat ks. Marek Starowieyski[82], który stwierdza, że porównywaniem Maryi i Ewy zajmowali się pisarze od Papiasza zaczynając, a kończąc na Janie Damasceńskim[83]. Często powtarzali oni, że Maryja była pełna łaski i posłuszna Duchowi Świętemu, a Ewa została skuszona przez szatana.

Kobieta w dokumentach synodów do IV wieku

Starożytne dokumenty synodalne odzwierciedlają różnorodność problemów, którymi żył ówczesny Kościół, i ukazują, jak starał się je rozwiązywać. Nic dziwnego, że nie znajdujemy w nich

---

[81] Por. np. Grzegorz Wielki, *Moralia*, Hiob XI, 49, 65.

[82] Por. M. Starowieyski, *Maria − Eva in traditione Antiochena Alexandrina et Palaestinensi. Saeculo V*, Roma 1972, stron 88.

[83] Por. tamże, s. 78.

żadnych listów synodalnych dotyczących w całości statusu kobiety w Kościele. Zawierają one jednak wiele wypowiedzi rozrzuconych tu i ówdzie, które pozwalają odtworzyć w jakiejś mierze tamten świat i role pełnione w nim przez kobiety. Trzeba zaznaczyć, że w odniesieniu do synodów nie posiadamy kompletnych danych już choćby z tej przyczyny, że Kościoły lokalne organizowały synody prowincjalne dwa razy w roku, na wiosnę po Wielkanocy oraz w październiku[84], a do naszych czasów zachowały się jedynie teksty ważniejszych z nich. Zapewne też nie na każdym synodzie sporządzano dokumenty.

Na Wschodzie jednym z pierwszych synodów, w którego zachowanych dokumentach znajdujemy wzmianki na temat kobiet, jest synod w Antiochii (268/269) zwołany w sprawie Pawła z Samosaty (SCL 1, 46–47). Synod gani zwyczaj zamieszkiwania kobiet, zwanych *synaisaktai*, razem z duchownymi, który to zwyczaj, jak wynika z tekstu, stanowił niebezpieczeństwo zgorszenia dla ludzi wierzących. Nie idzie tu o żony, ale o ukryte konkubiny i cudzołożnice. Problem dotyczył zachowania biskupa Pawła z Samosaty, i jakkolwiek nie można tego przypadku uogólniać, to wiemy, że nie był on odosobniony, bo później wspominały o nim synody, a ponad sto lat później pisał św. Hieronim[85]. Celibat nie dotyczył wówczas wszystkich osób duchownych, ale jedynie mnichów. Synody starały się kontrolować, jakie kobiety przebywały w otoczeniu biskupów i innych duchownych. Chodziło o to, aby duchowni nie żyli według zasad innych od tych, których nauczali wiernych.

Synod w Ancyrze (314) potępia kobiety zabijające nienarodzone dzieci (kan. 21: SCL 1, 67), zakazuje też uwodzenia kobiet (kan. 25: SCL 1, 68).

---

[84] Por. synod w Antiochii (341), kan. 20 (SCL 1, 140).

[85] Por. synod w Antiochii (268/269), 30, 12 (SCL 1, 46); synod w Ancyrze (314), kan. 19 (SCL 1, 67); Hieronim, *Listy* 22, 14: agapetae; por. także A. Baron, H. Pietras, *Chrześcijaństwo*, [w:] *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2008, 489.

Synod w Neocezarei w Poncie (314–319) wiele uwagi poświęca sprawom małżeństw i cudzołóstwa (kan. 1–4. 8: SCL 1, 75–76). Problematyka nie dotyczy bezpośrednio kobiety. Kan. 1 mówi o karach dla prezbiterów, którzy pojmują żony lub żyją rozpustnie. Następne mówią o ludziach zawierających związek małżeński ponownie lub wielokrotnie. Zabraniają poślubiania kolejno dwóch braci albo sióstr. Kan. 4 opisuje sytuację nakłaniania kobiety do cudzołóstwa i wyrokuje, że jeśli do niego nie doszło, należy uznać, iż sprawcę ocaliła łaska. Ponadto synod stwierdza, że kobietę ciężarną można ochrzcić w dowolnym czasie, kiedy tylko ona zechce, podkreślając, że taki chrzest nie dotyczy płodu (kan. 6). Kan. 8 nakazuje duchownemu oddalenie żony, która po jego święceniach popełni cudzołóstwo. Wymienione kanony, jak się wydaje, mają na celu dobrze pojęte dobro zarówno kobiety i mężczyzny, jak również rodziny, którą tworzą. Zakaz powtórnego małżeństwa nie jest wynikiem negatywnego podejścia do kobiety w ogóle, ale odzwierciedla pejoratywną ocenę digamii, czyli ponownego zawierania małżeństwa w tamtych czasach.

Niewiele uwagi poświęca interesującej nas kwestii Sobór Nicejski I w 325 roku. Przeciwstawia się on jedynie, podobnie jak wspomniany powyżej synod w Antiochii (268/269), ukrytym formom konkubinatu, zakazując kobietom zamieszkiwać razem z duchownymi (kan. 3: DSP 1, 29).

Synod w Gangrze (ok. 340) w liście synodalnym podaje, że „niewiasty wbrew zwyczajowi zamieniają damski strój na męski w przekonaniu, że tym sposobem uzyskują usprawiedliwienie, oraz że wiele kobiet pod pozorem pobożności obcina sobie włosy dane przez naturę" (SCL 1, 124, 8–9). To samo zostaje powtórzone w kanonach 13 i 17 (SCL 1, 127). Synod piętnuje tych, którzy potępiają kobiety współżyjące ze swoimi mężami (kan. 1: SCL 1, 125), oraz tych, którzy zachowują dziewictwo z pogardy dla małżeństwa (kan. 9: SCL 1, 126), a także kobiety, które z pogardy dla małżeństwa opuszczają swoich mężów (kan. 14: SCL 127). Synod potępia też ekscesy ascetyczne pewnych mnichów, zwolenników Eustatiosa z Sebasty, którzy potępiali małżeństwo, ubierali się inaczej

niż inni, pościli w niedzielę, a nie w dni wskazane przez Kościół, oraz lekceważyli żonatych prezbiterów. Synod ten wyraźnie broni godności małżeństwa, prokreacji oraz stara się ingerować w sprawy obyczajowe związane z ubiorem, który publicznie wyrażał negatywne podejście do wskazanych tu wartości.

Najsurowiej opuszczenie żony i życie z kobietą bez ślubu gani synod w Artsalth (po 373), który nakazuje, aby sprawcę doprowadzić skrępowanego przed pałac królewski i ukarać śmiercią (kan. 10: SCL 1, 278).

Synod w Laodycei we Frygii (koniec IV wieku) stwierdził, że w Kościele nie ma potrzeby ustanawiania „starszych" spośród kobiet, tak zwanych prezbiterek lub przewodniczących (kan. 11), a kobietom zakazał wchodzić do prezbiterium (kan. 44)[86].

Synod „Pod dębem" (403) zarzuca Janowi Chryzostomowi między innymi to, że przyjmował sam na sam kobiety (zarzut piętnasty)[87].

W obronie kobiety stanął Sobór Chalcedoński, który w kan. 27 (DSP 1, 249) jednoznacznie zabrania zmuszania kobiety przemocą do wspólnego zamieszkania, nawet pod pretekstem jej poślubienia. Zakaz takiej przemocy wyraził już wcześniej na Wschodzie Bazyli Wielki w kan. 3 (SCL 3, 35).

Sobór Nicejski II (787) nawiązuje do wcześniejszych nakazów i zakazów. I tak kan. 18 nie pozwala kobietom mieszkać w domach biskupich i klasztorach męskich. W kan. 20 (DSP 1, 375) zabrania się zakładania klasztorów mieszanych, bo i takie były. A kan. 22 upomina mnichów, którzy jedzą wspólnie z kobietami, aby czynili to z całą skromnością i pobożnością (DSP 1, 379).

---

[86] Por. *Les canons des Synodes Particuliers*, wyd. P. P. Joannou, Fonti, Fasc. IX, t. 1/2, Grottaferrata-Roma 1962, s. 135, 148. W *Collectio Hispana* czytamy: „Mulieres quae apud Graecos presbiterae appellantur, apud nos autem viduae, seniores, univirae et matricuriae (vel: matriculariae) appellantur, in ecclesia tamquam ordinatas constitui non debere".

[87] Por. Focjusz 59, tłum. O. Jurewicz, Warszawa 1986, t. 1, s. 44.

Nieco inaczej, choć podobnie wygląda kwestia kobieca w dokumentach synodów starożytnych **na Zachodzie**. Problematyce kobiet wiele uwagi poświęca synod w Elwirze w południowej Hiszpanii (ok. 306). Większość interesujących nas kanonów dotyczy zwyczajów związanych z zawieraniem małżeństwa (kan. 8–17. 61. 63–70. 72. 78: SCL 1, 51–52. 59–60). Kanony zabraniają wydawania dziewic za heretyków i kapłanów pogańskich oraz wyznaczają pokutę dla dziewic, które złamały śluby. Powtarza się zakaz, aby duchowni nie trzymali obcych kobiet w domu (kan. 27), ale równocześnie zabrania się duchownym porzucania żon (kan. 33), poza przypadkiem nierządu (kan. 65). Ponadto zabrania się kobietom czuwania na cmentarzach (kan. 35). Broni się małżeństwo przeciwko mężczyznom, którzy wielokrotnie popełniają cudzołóstwo (kan. 47), wyraźnie stwierdzając, że dla nich nie ma już pojednania. Poddaje się trzyletniej karze rodziców zrywających bez słusznej przyczyny zaręczyny swych dzieci (kan. 54). Piętnuje się kobiety–żony zabijające nienarodzone dzieci z powodu cudzołóstwa (kan. 63. 68). Piętnuje się też kobiety żyjące z cudzymi mężami (kan. 64) oraz cudzołóstwo żon osób duchownych (kan. 65). Kan. 67 zabrania katechumence zawrzeć małżeństwo ze zniewieściałym strojnisiem i fryzjerem robiącym loki. Przestrzega się kobiety wolne przed stosowaniem przemocy fizycznej wobec niewolnic (kan. 5). Ostatni zaś kan. 81 nakazuje, aby kobiety nie pisały listów do ludzi obcych bez użycia imienia męża ani nie otrzymywały korespondencji adresowanej wyłącznie do nich. Rzecz znamienna, że zwyczaj ten utrzymuje się do dziś w wielu państwach związanych z kulturą hiszpańską.

Synod w Elwirze współczesnemu człowiekowi wydaje się zbyt surowy. Warto zaznaczyć, że w następnym pokoleniu w Hiszpanii pojawi się sekta pryscylian, prezentująca skrajnie przesadny ascetyzm.

Podobnie synod w Kartaginie (ok. 348) zabrania zamieszkiwania duchownych z obcymi kobietami (kan. 3: SCL 1, 195).

Synod w Valence d'Agen (374) mówi o roztropnym, ale nie zbyt pochopnym przyjmowaniu do komunii dziewcząt, które były

poświęcone Bogu, a następnie zdecydowały się na małżeństwo (kan. 2: SCL 1, 280).

Synod w Saragossie (380) zakazuje wszystkim niewiastom brania udziału w lekcjach dotyczących chrześcijaństwa w towarzystwie obcych osób (kan. 1: SCL 1, 293). Idzie tu zapewne o udawanie się do obcych mężczyzn pod pozorem albo nawet faktycznie na dyskusje na tematy chrześcijańskie. Synod zaleca jednak kobietom przyjmowanie w tym celu wyłącznie innych kobiet. W innym kanonie synod zabrania przyjmowania mniszkom welonu przed czterdziestym rokiem życia (kan. 8), troszcząc się zapewne o dojrzałość podejmowanej decyzji.

Synod w Rzymie (6 stycznia 386) stawia wymaganie, „aby duchowny nie żenił się z niewiastą, która jest wdową; ani by nie przyjmowano do kleru nikogo, kto ożenił się z wdową" (kan. 4–5: PL 13, 1157). Jest to echo wspomnianego negatywnego podejścia do powtórnego małżeństwa.

Breviarium Hipponense (synod w Kartaginie w 397) powtarza zasadę znaną z innych synodów, żeby obce kobiety nie mieszkały z żadnymi duchownymi (kan. 16: CCL 149, 38), a w kan. 24 precyzuje: „Aby duchowni lub zachowujący wstrzemięźliwość nie przebywali z wdowami lub dziewicami bez nakazu lub zgody biskupów bądź prezbiterów. Niech nie będą sami, lecz w towarzystwie duchownych lub tych, których wyznaczył biskup lub prezbiter. Również biskupi i prezbiterzy nie powinni sami kontaktować się z owymi kobietami, lecz w obecności duchownych lub innych poważnych chrześcijan" (CCL 149, 40).

Synod w Nîmes (1 października 396 lub 394) zakazuje ustanawiania diakonis (punkt 2: CCL 148, 50)[88]. Zakaz ten musiał być nieco starszy, skoro synod zauważa, że gdzieniegdzie wciąż jeszcze czyni się to potajemnie.

Ostro potępia naruszanie czystości przez kobiety konsekrowane synod w Toledo I (397–400)[89]. Trzeba pamiętać, że Hiszpania w tam-

[88] Zob. poniżej sekcję 3. 4 wraz z notą 144.

[89] Tekst por. w PL 84, 327nn.

tym czasie borykała się ze skrajnym ascetyzmem pryscylian. Synod pisze w kan. 16: „Niewiasta poświęcona Bogu, jeśliby zgrzeszyła cudzołóstwem, dziesięć lat niech pokutuje; jeśliby wyszła za mąż, nie należy jej pozwalać na pokutę przed śmiercią męża. Niewiasty poświęconej Bogu, jeśli grzeszy, nie należy przyjmować do Kościoła, chyba że przestałaby grzeszyć, a przestając odprawiłaby stosowną pokutę przez dziesięć lat – wtedy niech przyjmie komunię. Wcześniej, zanim zostanie dopuszczona do Kościoła na modlitwę, niech nie przychodzi na posiłek do żadnej niewiasty chrześcijańskiej. Jeśli zaś zostałaby do niego dopuszczona, również ta, która ją przyjęła, niech będzie uważana za wyłączoną. Gorszyciela niech spotka równa kara. Która zaś wzięłaby sobie męża, niech się jej nie dopuszcza do pokuty, chyba że jeszcze za życia męża zaczęłaby żyć w czystości, albo po jego śmierci".

Następne kanony tego synodu w Toledo także poruszają interesujące nas kwestie. W kan. 17 czytamy: „Żonaty, który miałby konkubinę, niech nie przystępuje do komunii. Jeśli jakiś wierny mający żonę miałby konkubinę, niech nie przystępuje do komunii. A z kolei ten, kto nie ma żony, a zamiast żony miałby konkubinę, niech nie będzie odsuwany od komunii. Byleby zadowalał się związkiem z jedną tylko kobietą, jak mu się będzie podobało – albo żoną, albo konkubiną. Kto by zaś żył inaczej, niech zostanie usunięty ze wspólnoty, dopóki nie przestanie i nie nawróci się przez pokutę". Kanon ten broni monogamii w znaczeniu ścisłym (jeden mężczyzna żyje z jedną kobietą), sprzeciwiając się zwyczajom sankcjonowanym przez prawo rzymskie, zgodnie z którym mężczyzna żonaty nie naruszał związku współżyjąc z kobietą niższego stanu. W ten sposób Kościół propagując nową formę wierności małżeńskiej, broni faktycznie pozycji kobiety i przeciwstawia się jej użyciu i wykorzystywaniu przez mężczyzn.

Następny kan. 18 sprzeciwia się digamii kobiet, które były żonami wyższych duchownych. W razie nieposłuszeństwa synod poleca izolację takiej osoby od osób duchownych i konsekrowanych. Czytamy w nim: „Jeśli wdowa po kapłanie lub diakonie wyjdzie

za mąż, niech dopiero na łożu śmierci otrzyma komunię. Jeśli jakaś wdowa po biskupie albo prezbiterze, albo diakonie wzięłaby sobie męża, żaden duchowny ani kobieta konsekrowana niech nie spożywa z nią posiłku; niech nigdy nie dostępuje komunii, jedynie w chwili śmierci niech dozna wspomożenia sakramentem".

W dalszej kolejności synod chroni przykładnego życia w rodzinach wyższych duchownych. W kan. 19 czytamy: „Córka biskupa, prezbitera albo diakona, jeśli byłaby poświęcona Bogu i zgrzeszyłaby oraz wzięła sobie męża, jeśli ojciec lub matka przyjęliby ją powodowani miłością, niech będą uważani za odsuniętych od komunii. Ojciec zaś niech wie, że zda z tego sprawę na synodzie. Kobieta niech nie będzie dopuszczana do komunii, chyba że po śmierci męża odprawi pokutę. Jeśli zaś za jego życia odeszłaby od niego, odpokutowała i poprosiła o komunię, niech w ostatnim dniu życia, umierając otrzyma komunię". Kanon bezwzględnie broni wierności złożonym ślubom czystości. Nie wspomina nic o tym, że młoda dziewczyna żyjąc w rodzinie wyższych duchownych, mogła się sugerować zdaniem rodziców i jej decyzja złożenia ślubów czystości mogła nie być w pełni dojrzała. Takie podejście jest o wiele późniejsze, dlatego nie powinniśmy osądzać przodków, stosując nasze, o wiele wieków młodsze kryteria. Jeszcze raz przypomnijmy, że Hiszpania w tym okresie borykała się z rygoryzmem pryscylian. Zbytnia pobłażliwość dla błędów i grzechów osób duchownych i konsekrowanych mogłaby być traktowana jako zdrada Ewangelii.

Podobnie sytuacja wyglądała na południu dzisiejszej Francji. Synod w Arles (442/506)[90] w kan. 3 w trosce o obyczaje duchownych stwierdza: „Jeśli jakiś duchowny, od stopnia diakonatu, ośmieliłby się mieć na pociechę dla siebie kobietę, z wyjątkiem babki, matki, siostry, córki, synowicy albo nawróconej razem z nim żony, niech będzie uważany za odsuniętego od komunii. Równa kara niech dotknie i kobietę, gdyby nie chciała się oddalić". W następnym

[90] Tekst w CCL 148, 114–125.

kan. 4 synod zabrania wyższym duchownym dopuszczania młodej dziewczyny do swojej celi, niezależnie od tego, czy jest to kobieta wolno urodzona, czy niewolnica.

Sytuacje i problemy związane z relacjami duchownych z kobietami musiały się później jeszcze powtarzać, a zakazami pewnie się zbytnio nie przejmowano, skoro w następnym tysiącleciu Sobór Laterański I (zgromadzenie Kościoła na Zachodzie) powtórzył zakaz, aby duchowni nie mieszkali z kobietami[91]. W niedalekiej przyszłości zostaną potępione małżeństwa mieszane wyznawców różnych religii[92]. Nic dziwnego, skoro zakazywano wszelkich kontaktów z ludźmi innych religii, a wyraził to między innymi Sobór Laterański III w kan. 26 (DSP 2, 201).

Na początku XIV wieku Kościół na Zachodzie wydał na Soborze w Vienne (1311–1312) dekret przeciwko tzw. beginkom, w którym czytamy: „Pewne niewiasty, powszechnie nazywane beginkami, które nikomu nie przyrzekają posłuszeństwa i nie wyrzekają się własności, w żadnym przypadku nie mogą być uważane za zakonnice, chociaż noszą tak zwany habit beginek; przystają do pewnych osób zakonnych, którym są szczególnie oddane. Doniesiono nam w wiarygodnym sprawozdaniu, że niektóre z nich, jakby ogarnięte szaleństwem, rozprawiają i głoszą o najwyższej Trójcy i o Bożej istocie oraz rozpowszechniają twierdzenia sprzeczne z wiarą katolicką na temat artykułów wiary i sakramentów kościelnych. Oszukują one w tych sprawach umysły proste i naiwne i wielu prowadzą do różnych błędów, a stwarzając pozory świętości czynią i powodują inne jeszcze rzeczy, z których rodzą się niebezpieczeństwa dla dusz. Usłyszawszy z wielu źródeł opinie na temat ich błędnych poglądów, uważamy je za podejrzane i za aprobatą świętego soboru uznaliśmy za rzecz właściwą zabronić na zawsze ich stanu i zasad życia oraz usunąć go zupełnie z Kościoła Bożego. Nakazujemy wyraźnie tym i innym jeszcze niewiastom, pod karą

[91] Por. Sobór Laterański I (1123), kan. 7 (DSP 2, 123).

[92] Por. np. Sobór Laterański IV (1215), konst. 68 (DSP 2, 313).

ekskomuniki, w którą popadają przez sam fakt w przypadku nieposłuszeństwa, w żaden sposób nie prowadzić dłużej tego rodzaju życia, w sytuacji, gdy został przez nie przyjęty dawniej, ani w żadnej formie nie przyjmować go od nowa" (dekr. 16, [w:] DSP 2, 569).

W dekrecie 28 (DSP 2, 593) sobór wymienia beginki razem z podobną męską grupą begardów i wylicza ich błędy teologiczne. Przy tej okazji wypada nadmienić o nieco wcześniejszych, XI-wiecznych ruchach społeczno-religijnych patarynów i katarów, które dotyczyły całych rodzin, a więc także kobiet[93].

Synody starożytne troszczyły się przede wszystkim o obyczaje duchownych (przy tej okazji stosowne kanony dotyczą kobiet), o monogamiczne w znaczeniu chrześcijańskim małżeństwo, sporadycznie broniły nadużywania i zniewalania kobiety przez mężczyzn. Zachowane dokumenty poświadczają z jednej strony aktywność kobiet w zdobywaniu wiedzy religijnej oraz w tworzeniu ugrupowań, szczególnie o charakterze zakonnym, a z drugiej strony przypadki wykorzystywania ich przez mężczyzn poprzez nadużywanie przyjętych zasad wspólnego życia w tamtych czasach. Ze względu na rzadkość tego typu napomnień trudno przypuszczać, aby były to przypadki nagminne i w znaczący sposób odbiegający od sytuacji współczesnej. Należy podkreślić, że w trudnej sytuacji były w starożytności kobiety niewolnice, ale dotyczyło to także niewolników mężczyzn.

Kobieta w Kanonach Ojców Greckich, Atanazego i Hipolita

Kanony Ojców Greckich stanowiły prawodawstwo Kościoła na Wschodzie powstałe z pism znaczących tamtejszych biskupów żyjących od III do VIII wieku. Większość z nich stanowią kanony Bazylego Wielkiego. Kościół prawosławny posługuje się tym zbiorem do dnia dzisiejszego. Oprócz kilku kanonów Atanazego

[93] Por. DSP 2, 202–205, wraz z notami.

występujących w zbiorze Kanonów Ojców Greckich zachowało się 107 jego kanonów w wersji arabskiej, pochodzącej prawdopodobnie z VI wieku i tłumaczonej z języka koptyjskiego. Kanony te jednak, jak się wydaje, odzwierciedlają sytuację Kościoła w Aleksandrii w IV wieku, czyli za życia Atanazego. Ponadto, w wersji arabskiej zachowało się 38 kanonów Hipolita, które pochodzą najprawdopodobniej z IV wieku i powstały w zasięgu wpływów Kościoła aleksandryjskiego. Kanony Atanazego w wersji arabskiej i Hipolita dotyczą przede wszystkim spraw związanych z liturgią, ale zawierają też informacje dotyczące kobiet. Wszystkie wspomniane kanony zostały opublikowane w trzecim tomie serii SCL i dlatego rozpatrujemy je tu razem[94].

Kanony Ojców Greckich podkreślają, że kobiety podczas menstruacji nie powinny wchodzić do kościoła ani przyjmować komunii[95]. Dionizy dodaje, że „nie ma żadnej wątpliwości co do tego, że można się modlić w każdym stanie"[96]. Współcześnie niektórzy przywołują wspomniane kanony na potwierdzenie ucisku kobiet lub ograniczania ich wolności i możliwości przez Kościół starożytny. Wydaje się, że jest to wielkie i równie niesmaczne nieporozumienie. Przepisy dotyczące kobiet w czasie menstruacji znajdujemy już w Starym Testamencie (Kpł 12, 2. 5; 15, 19), np. za współżycie w tym czasie groziła kara wydalenia z narodu (Kpł 20, 18). Stanowiły one zwyczaj w tamtych czasach i nie były związane z prześladowaniem kobiet, ale z troską o zdrowie i higienę. W ocenianiu ich należy wziąć pod uwagę okoliczności życia w tamtych czasach. Wraz z rozwojem medycznym i kulturowym (np. noszenie bielizny) uległy one zmianie i dzisiaj, przynajmniej wśród chrześcijan, nikt już chyba o tym nie wspomina. Zdaniem

---

[94] Por. *Kanony Ojców greckich (tekst grecki i polski), Atanazego i Hipolita (tekst arabski i polski)*, Kraków 2009.

[95] Por. Dionizy Aleksandryjski, kan. 2 (SCL 3, 4); Tymoteusz z Aleksandrii, kan. 7 (SCL 3, 92).

[96] Dionizy Aleksandryjski, kan. 2 (SCL 3, 4).

Atanazego i Tymoteusza z Aleksandrii mężowie, którzy obcowali z żonami, nie powinni lekkomyślnie zbliżać się do tajemnic Bożych[97]. Tymoteusz z Aleksandrii (kan. 6) radzi, aby w przypadku wspomnianej przypadłości kobiecej odłożyć także chrzest kobiety. Stwierdza ponadto (kan. 8), że w stanie zaawansowanej ciąży kobieta nie podlega wymogom postu.

W jednym z kanonów Grzegorz Cudotwórca (ok. 213–270) broni kobiet zgwałconych podczas wojny przez barbarzyńców i żąda, aby nie utrudniać im komunii pod warunkiem, że wcześniej żyły uczciwie i bogobojnie[98]. *Kanony apostolskie* biorą też w obronę dziewczyny zgwałcone w czasie pokoju[99].

Bazyli Wielki jednoznacznie potępia ludzi zatrzymujących porwaną kobietę i zakazuje przyjmowania do wspólnoty takich mężczyzn, dopóki nie zostaną im odebrane kobiety przetrzymywane wbrew ich woli[100]. Mówi on także kilka razy o karach dla mężczyzn za uchybienia wobec zawartych małżeństw, na przykład jeśli współżyją z przyrodnimi siostrami lub łączą się ze swymi synowymi[101]. Ponadto Bazyli wskazuje, że kobieta, która zabiła dziecko w swoim łonie, ponosi karę jak za zabójstwo. Przy okazji podkreśla, że sprawiedliwości wymaga nie tylko fakt zamordowania dziecka, ale także narażenie przez kobietę swego życia, bo przy tego rodzaju zabiegach kobiety często umierają[102]. W następnych kanonach Bazyli potępia środki poronne i magię[103] oraz piętnuje cudzołożników, zarówno mężczyzn, jak i kobiety[104].

---

[97] Por. Atanazy Aleksandryjski, kan. 5 (SCL 3, 30); Tymoteusz Aleksandryjski, kan. 5 (SCL 3, 92).

[98] Por. Grzegorz Cudotwórca, kan. 1 (SCL 3, 6–7).

[99] Por. *ConstApost* VIII, 47, 67 (SCL 2, 289).

[100] Por. Bazyli Wielki, kan. 22 i 25 (SCL 3, 44–45).

[101] Por. tenże, kan. 75–79. 87 (SCL 3, 56–57. 61n).

[102] Por. tenże, kan. 2 (SCL 3, 35).

[103] Por. tenże, kan. 8 (SCL 3, 37–38).

[104] Por. tenże, kan. 9 (SCL 3, 38).

Kanony Ojców Greckich wiele uwagi poświęcają problematyce związanej z prawem małżeńskim i obyczajami dotyczącymi relacji kobieta – mężczyzna[105]; rozpatrują sytuację kobiet, które złożyły ślub czystości, a następnie zawarły związek małżeński[106], oraz duchownych, którzy po śmierci swojej żony ponownie zawarli małżeństwo[107].

Atanazy w kanonach zachowanych w wersji arabskiej omawia właściwą postawę biskupa wobec kobiet[108]; mówi o warunkach wizyt w klasztorach żeńskich[109]; gani przesadny makijaż oraz zbyt drogocenne ubrania i biżuterię żony kapłana[110]; zabrania kapłanowi oddalenie swojej żony z wyjątkiem przypadku nierządu, a jeśli żonę oddali i z inną będzie miał dzieci, ma być wykluczony[111]. Biskup Aleksandrii życzyłby sobie, aby w każdym domu była dziewica[112]; wiele uwagi poświęca kwestiom związanym z klasztorami żeńskimi[113]. Mówi także o postępowaniu dzieci z rodzin biskupów i kapłanów, a poprzez to pośrednio także o ich żonach, czyli kobietach, które zajmowały się dziećmi. Gdy dziecko kapłana zostanie przyłapane na czytaniu książek dotyczących magii, ma być wydalone z Kościoła, a kapłan zawieszony[114]; gdy zaś dziecko kapłana zostanie przyłapane w teatrze, kapłan zostanie zawieszony na tydzień[115]; a jeśli dziecko biskupa popełni grzech śmiertelny, biskup

---

[105] Por. tenże, kan. 31–42. 46. 48–50. 52–53; Grzegorz z Nyssy, kan. 13; Teofil z Aleksandrii, kan. 13; Atanazy (wersja arabska), kan. 8. 46.

[106] Por. Bazyli Wielki, kan. 20. 60.

[107] Por. Grzegorz z Nyssy, kan. 27–28; Teofil z Aleksandrii, kan. 5.

[108] Por. Atanazy (wersja arabska), kan. 6 (SCL 3, 133–134).

[109] Por. tenże (wersja arabska), kan. 48 (SCL 3, 149).

[110] Por. tenże (wersja arabska), kan. 44 (SCL 3, 148).

[111] Por. tenże (wersja arabska), kan. 45 (SCL 3, 149); por. także Elvira (ok. 306), kan. 33 (SCL 1, 55).

[112] Por. tenże (wersja arabska), kan. 98 oraz 97 (SCL 3, 168).

[113] Por. tenże (wersja arabska), kan. 99. 101. 103–104 (SCL 3, 169n).

[114] Por. tenże (wersja arabska), kan. 71 (SCL 3, 157).

[115] Por. tenże (wersja arabska), kan. 75 (SCL 3, 158).

ma opuścić pełnione funkcje, bo nie może zajmować się Kościołem ktoś, kto nie potrafi wychować własnych dzieci[116]. Przypomina też biblijne stwierdzenie (1 Tm 2, 15), że kobieta zbawia się przez rodzenie dzieci[117].

Podobnie Kanony Hipolita zachowane w wersji arabskiej mówią o kobietach i zwyczajach związanych z życiem liturgicznym. „Wolna kobieta nie powinna nosić biżuterii w kościele, nawet jeśli jej mąż nakazywałby jej to. Nie powinna pozostawiać rozpuszczonych włosów w Domu Bożym. Niech nie nosi kokard na głowie, gdy chce uczestniczyć w świętych tajemnicach. Niech nie oddaje dzieci, które porodziła, piastunce, ale niech je sama wychowuje zgodnie z prawem małżeńskim. Niech nie zaniedbuje obowiązków domowych. Niech nie zaprzecza mężowi, nawet jeśli wiedziałaby więcej niż on. Niech nieustannie ma na myśli Boga. Nawet jeśli wiedziałaby więcej niż mężczyźni, niech tego nikomu nie okazuje, ale niech służy swemu mężowi jak Panu. Niech troszczy się o biednych, o swoich bliskich i niech zajmuje się darami z pierwocin, zamiast zajmować się próżnym wyglądem. Albowiem nie znajdziesz kobiety obwieszonej drogocennymi kamieniami, aby była tak piękna, jak piękna jest przez swój charakter i swą doskonałość. Dlatego niech zachowują to wszystko: niech będą czyste, niech nie mają upodobania w szukaniu przyjemności, niech nie mają upodobania w śmiechu, niech absolutnie nie rozmawiają w kościele, albowiem Dom Boży nie jest miejscem na rozmowy, ale miejscem modlitwy w bojaźni. Ta, która będzie rozmawiać w kościele, zostanie z niego usunięta i nie będzie tym razem uczestniczyć w tajemnicach”[118]. Kanony polecają, aby kobiety modliły się oddzielnie w jednym miejscu, a mężczyźni w innym, i aby nie przekazywały pocałunku pokoju mężczyznom[119]. Akuszerki nie mogły uczestniczyć w obrzędach

[116] Por. tenże (wersja arabska), kan. 54 (SCL 3, 151).
[117] Por. tenże (wersja arabska), kan. 94 (SCL 3, 167).
[118] Hipolit (wersja arabska), kan. 17 (SCL 3, 185–186).
[119] Por. tenże (wersja arabska), kan. 18 (SCL 3, 186).

przed oczyszczeniem, które trwało dwadzieścia dni, jeśli odebrały chłopca, a czterdzieści dni – jeśli dziewczynkę. Podobnie „kobieta, która porodziła chłopca, niech pozostaje przez czterdzieści dni poza miejscem świętym, a osiemdziesiąt, gdy porodzi córkę. Jeśli wejdzie do kościoła, niech modli się razem z katechumenami”[120]. Kanony Hipolita mówią jeszcze o wdowach i dziewicach[121]. Gdy autor mówi o wdowach, stwierdza, że święcenia są wyłącznie dla mężczyzn[122], potwierdzając aleksandryjskie pochodzenie tego zbioru kanonów. Kan. 16 potępia mężczyznę, który posiadając konkubinę, zwłaszcza gdy poczęła z nim dziecko, zostawia ją i żeni się z inną[123].

Diakonisy i kobiety w ujęciu „Konstytucji apostolskich”

Konstytucje apostolskie potwierdzają, że w Kościele starożytnym w Antiochii wyróżniano stan wdów, dziewic oraz ustanawiano diakonisy. Problem ten w skrócie opracował ks. Wincenty Myszor[124].

W oficjalnych dokumentach Kościoła termin *diaconissa* pojawia się na Soborze Nicejskim I w 325 roku. Sobór przypomina „odnośnie do diakonis […], że ponieważ nie miały «nałożenia rąk» (*cheirothesia*), z całą pewnością muszą być zaliczone do stanu świeckiego”[125]. Tymczasem nieco późniejsze *Konstytucje apostolskie* wyraźnie mówią o ordynacji diakonisy wraz z włożeniem rąk przez biskupa, dla którego było zastrzeżone ich ustanawianie[126]. Trzeba tu wyjaśnić, że ze względu na brak precyzyjnej i jednolitej termi-

---

[120] Tenże (wersja arabska), kan. 18 (SCL 3, 187).

[121] Por. tenże (wersja arabska), kan. 32 (SCL 3, 195).

[122] Por. tenże (wersja arabska), kan. 9 (SCL 3, 183).

[123] Por. SCL 3, 185.

[124] Por. W. Myszor, *Rola kobiet w chrześcijaństwie II i III wieku: Wdowy, dziewice, diakonisy*, [w:] *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej…*, dz. cyt., s. 12–19.

[125] Por. Sobór Nicejski I (325), kan.19 (DSP 1, 44–45).

[126] Por. *ConstApost* VIII, 19–20 (SCL 2, 253). Kompilator używa słowa *cheirotonia* w odniesienu do diakonis także w III, 11, 3 (SCL 2, 89).

nologii oraz różne zwyczaje[127] nie rozstrzyga to w zasadzie niczego, ale jedynie potwierdza, że na Wschodzie Kościół pozostający pod wpływem środowiska antiocheńskiego ustanawiał diakonisy z włożeniem rąk. Dla wskazania różnic lokalnych dotyczących sposobu udzielania święceń wystarczy podać, że według *Traditio apostolica* na subdiakona nie wkładano rąk, a według *Konstytucji apostolskich* wkładano[128]. Diakonisy spotykamy także w Kościele w Jerozolimie, Azji Mniejszej, Kapadocji oraz Galii[129].

W ujęciu *Konstytucji apostolskich* diakonisy pełniły dawne role lewitów. Oto tekst: „Biskupi są waszymi arcykapłanami, waszymi kapłanami są prezbiterzy, a waszymi lewitami są teraz diakoni, lektorzy, kantorzy, odźwierni, diakonisy, wdowy, dziewice i sieroty"[130].

Gdy *Didascalia* stwierdzają, że diakonisa ma być szanowana jako symbol Ducha Świętego, autor *Konstytucji apostolskich* słowa te rozwija w następujący sposób:

> Diakonisa niechaj będzie przez was szanowana jako symbol Ducha Świętego, niechaj nic nie mówi ani nie robi bez wiedzy diakona, bo i Paraklet niczego nie czyni ani nie mówi od siebie (por. J 16, 13), lecz otacza chwałą Chrystusa i oczekuje Jego woli. A jak nie można uwierzyć w Chrystusa bez pouczenia Ducha Świętego (por. 1 Kor 12, 3), tak też niechaj żadna kobieta nie zbliża się do diakona lub do biskupa bez diakonisy[131].

Diakonisą mogła zostać dziewica lub wdowa, ale tylko ta, która raz wyszła za mąż[132]. Diakonisom posłuszeństwo miały okazywać między innymi wdowy[133]. Diakonisy pełniły funkcje wobec ko-

---

[127] Por. SCL 2, 255 nota A.

[128] Por. *ConstApost* VIII, 21 (SCL 2, 253 wraz z notą 11).

[129] Por. L. Swan, *Zapomniane Matki Pustyni*, dz. cyt., s. 105. Autorka wymienia cały szereg diakonis Kościoła starożytnego, podając krótką notkę biograficzną każdej z nich (por. tamże, s. 106–121).

[130] *ConstApost* II, 26, 3 (SCL 2, 43).

[131] *ConstApost* II, 26, 6 (SCL 2, 44).

[132] Por. *ConstApost* VI, 17, 4 (SCL 2, 155).

[133] Por. *ConstApost* III, 8, 1 (SCL 2, 87).

biet, szczególnie przy udzielaniu im chrztu[134]. Były ostiariuszkami przy wejściach dla kobiet[135]. Diakonisa nie powinna mieć względu na osoby, ale tak samo zachowywać się zarówno wobec kobiet zamożnych, jak i ubogich[136]. Diakonisy zostają wyróżnione także przy przyjmowaniu komunii świętej, którą wśród kobiet przyjmują jako pierwsze wraz z dziewicami i wdowami[137], uczestniczą też w resztkach z poświęconych darów[138].

Konstytucje apostolskie zawierają również restrykcje w odniesieniu do pełnionych przez diakonisy funkcji:

> Diakonisa nie błogosławi, ani nie spełnia żadnych czynności sprawowanych przez prezbiterów lub diakonów, lecz strzeże drzwi i ze względu na obyczajność asystuje prezbiterom przy chrzcie kobiet[139].

I nieco dalej:

> Diakon wyklucza [ze wspólnoty] subdiakona, lektora, kantora, diakonisę, jeśli tego wymaga sytuacja pod nieobecność prezbitera. Subdiakonowi, lektorowi, kantorowi i diakonisie nie wolno wykluczać [ze wspólnoty] ani duchownego, ani świeckiego; są bowiem pomocnikami diakonów[140].

Konstytucje apostolskie zabraniają kobietom nie tylko nauczania, ale także udzielania chrztu i pełnienia funkcji kapłańskich, argumentując, że gdyby Chrystus chciał, aby kobiety udzielały chrztu,

---

[134] Por. *ConstApost* II, 26, 6; 57, 10; 58, 6; III, 16, 1: „Do posługi wobec kobiet powołaj też diakonisę"; 2: „Do wielu posług wyznaczamy diakonisy. Przede wszystkim przy udzielaniu kobietom [sakramentu] oświecenia diakon namaszcza świętym olejem tylko ich czoło, a potem pełnego namaszczenia dokonuje diakonisa"; 4; 19, 1; VIII, 11, 11; 28, 6.

[135] Por. *ConstApost* II, 57, 10 (SCL 2, 70); VIII, 11, 11: subdiakoni (w niektórych manuskryptach: diakoni) niech stoją w drzwiach dla mężczyzn, a diakonisy w drzwiach dla kobiet (SCL 2, 235).

[136] Por. *ConstApost* II, 58, 6 (SCL 2, 73).

[137] Por. *ConstApost* VIII, 13, 14 (SCL 2, 248).

[138] Por. *ConstApost* VIII, 31, 2 (SCL 2, 258).

[139] *ConstApost* VIII, 28, 6 (SCL 2, 257).

[140] *ConstApost* VIII, 28, 7–8 (SCL 2, 257).

to sam zostałby ochrzczony przez Maryję[141]. Podobnie wymowny jest tekst zabraniający kobietom nauczania:

> «Kobietom nie pozwalamy nauczać w Kościele» (por. 1 Tm 2, 12; 1 Kor 14, 34–35), lecz jedynie modlić się i słuchać nauczycieli. Wszak nasz Nauczyciel i Pan, Jezus Chrystus, który wysłał nas, dwunastu, abyśmy głosili naukę ludowi i poganom (por. Mt 28, 19), nigdy nie posłał nauczać kobiet, chociaż ich nie brakowało. Była przecież z nami Matka Pana, i Jego siostry (por. Mt 13, 56; Mk 6, 3), a nadto Maria Magdalena, Maria, matka Jakuba (por. Mt 27, 56; Mk 16, 1), Marta i Maria, siostry Łazarza (por. J 11, 1n), Salome (por. Mk 15, 40; 16, 1) i jeszcze inne. Gdyby było konieczne, aby kobiety nauczały, On pierwszy by im kazał katechizować lud[142].

Z czasem ograniczano funkcje spełniane także przez diakonisy i ich funkcje wyliczane przez *Didascalia*: domowa ewangelizacja kobiet; pomoc przy chrzcie kobiet łącznie z namaszczaniem; odwiedzanie kobiet chorych, coraz bardziej odchodziły w zapomnienie, aż całkowicie zanikły.

Nie oznacza to jednak, że w całym Kościele starożytnym sytuacja wyglądała tak samo. Kościół w Egipcie nie znał urzędu diakonis, na Zachodzie praktycznie się nie rozwinął, a tam, gdzie zaistniał, szybko z niego zrezygnowano. „W Kościele prawosławnym – pisze Laura Swan – diakonisy uznawano aż do VIII lub IX wieku. W Kościele zachodnim w IV wieku diakonis nie umieszczano już na oficjalnej liście urzędów, uzyskiwanych drogą święceń. W 441 roku synod w Orange zabronił wyświęcania kobiet w swoim regionie. Synod w Nîmes stwierdził, że sama myśl o wyświęcaniu kobiet na diakonisy była tak nieprzyzwoita, że podważyłaby całą ideę święceń. W roku 494 papież Gelazy napisał list do licznych biskupów o konieczności ograniczenia posługi kobiet przy ołtarzu”[143]. Synod w Nîmes w 396 roku nie użył słowa „diakonisa”, ale

---

[141] Por. *ConstApost* III, 9, 1–4 (SCL 2, 88).

[142] *ConstApost* III, 6, 1–8 (SCL 2, 84).

[143] L. Swan, *Zapomniane Matki Pustyni*, dz. cyt., s. 106.

ministerium leviticum, co dosłownie oznacza „posługę lewicką", kapłańską, posługę przy ołtarzu. Tekst jest następujący: „Niektórzy także zasugerowali, że potajemnie wbrew nauce apostolskiej aż do tego czasu dopuszcza się kobiety do posługi kapłańskiej; na co jednak, ponieważ jest niestosowne, nie zezwala nauka kościelna i takie święcenia dokonane wbrew zasadzie mają być unieważnione; należy zadbać, aby nikt więcej się na to nie ważył"[144]. Synod w Orange rzeczywiście zabronił ustanawiania kobiet na urzędzie diakonatu: „Diakonis w żadnym przypadku nie należy wyświęcać. Jeśli jakieś już są, niech chylą głowy na błogosławieństwo, którego udziela się ludowi"[145].

Diakonisy, pełniące funkcje kapłańskie w starożytności, spotykamy ponadto w sektach heretyckich, szczególnie u montanistów[146].

Wdowom poświęcona jest księga trzecia *Konstytucji apostolskich*[147]. Diakonat oznaczał pełnioną funkcję, wdowieństwo – stan życia, dziewictwo zaś było osobistym wyborem bez ustanawiania[148]. Dla kompilatora *Konstytucji apostolskich* wdowy są symbolem ołtarza, a dziewice symbolem kadzielnicy i kadzidła[149]. Wdowy i dziewice kompilator często wymienia razem. Wdowy powinny być świadome tej swojej godności:

---

[144] Synod w Nîmes (1 października 396), punkt 2: „Illud etiam a quibusdam suggestum est ut, contra apostholicam disciplinam, incognito usque in hoc tempus, in ministerium faeminae, nescio quo loco, leviticum videantur adsumptae; quod quidem, quia indicens est, non admittit ecclesiastica disciplina, et contra rationem facta talis ordinatio distruatur: providendum ne quis sibi hoc ultra praesumat" (CCL 148, 50).

[145] Synod w Orange (441), kan. 25 (26): „Diaconissae omnismodis non ordinandae: si quae iam sunt, benedictioni quae populo impenditur capita submittant" (CCL 148, 84).

[146] Por. *Diaconesse*, [w:] DPAC 935.

[147] Por. *ConstApost* III (SCL 2, 80−96).

[148] Por. *ConstApost* VIII, 24 (SCL 2, 255).

[149] Por. *ConstApost* II, 26, 8 (SCL 2, 44).

> Niech wdowa wie, że jest ołtarzem Boga, niech siedzi w swoim domu i pod żadnym pozorem nie wchodzi do domów wiernych, aby tam żebrać; ołtarz Boży bowiem nie wałęsa się, lecz stoi w jednym miejscu. Niech więc dziewica i wdowa nie krąży i nie szwenda się po obcych domach[150].

Dziewice i wdowy mają uprzywilejowane miejsce w świątyni[151]. Przestrzega się wdowy przed nadużywaniem przynależności do stanu wdów w celu wyłudzania pieniędzy i dokładnie precyzuje, od kogo można przyjmować dary[152]. Kobietom wybierającym dziewictwo kompilator radzi, aby pochopnie nie składały ślubowania ani nie podejmowały takiej decyzji z niechęci do małżeństwa[153]. Wdowy i dziewice wymienia się w modlitwie wiernych oraz modlitwie wstawienniczej[154]; dziewice ponadto w modlitwie dziękczynnej po komunii[155] oraz *Euchologionie Serapiona*[156]. Na utrzymanie wdów i dziewic przeznaczano, przynajmniej w teorii, środki z dziesięciny[157].

Zamiast podsumowania

Kobieta w starożytności chrześcijańskiej w basenie Morza Śródziemnego żyła, najogólniej mówiąc, w środowisku helleńskim, rzymskim, egipskim, afrykańskim lub judaistycznym. Jej pozycja i rola społeczna w dużej mierze zależała od tegoż środowiska. Wydaje się, że kobiety starały się realizować lansowany w danej grupie ideał kobiety. Niestety, dysponujemy świadectwami niemal wyłącznie pisanymi przez mężczyzn. Nie oznacza to wcale, że są one mniej wartościowe czy fałszywe, ale tylko tyle,

---

[150] *ConstApost* III, 6, 3–4 (SCL 2, 84); o fałszywych wdowach por. III, 7; o wymogu nieprzyjmowania niczego od osób niegodnych.

[151] Por. *ConstApost* II, 57, 12 (SCL 2, 71).

[152] Por. *ConstApost* IV, 3–8 (SCL 2, 98–102).

[153] Por. *ConstApost* IV, 14 (SCL 2, 105).

[154] Por. *ConstApost* VIII, 10, 10; 12, 43–44 (SCL 2, 232. 245).

[155] Por. *ConstApost* VIII, 15, 5 (SCL 2, 249).

[156] Por. *Euchologion Serapiona* 11, 5 (SCL 2, 306).

[157] Por. *ConstApost* VIII, 30, 2 (SCL 2, 258).

że ujmują problem jedynie z jednej strony. Mimo wszystko wydaje się, że w odniesieniu do starożytności, niezależnie od systemu patriarchalnego w judaizmie i chrześcijaństwie, kobiety właśnie w tych religiach były bardziej obecne i pozostawiły po sobie więcej twórczości aniżeli w innych wspomnianych środowiskach w basenie Morza Śródziemnego, chociaż może to być jedynie fenomen lokalny i czasowy (np. chrześcijaństwo w Antiochii w IV wieku). Trudno tu jednak o jednoznaczne wnioski, gdyż domagałyby się one dogłębnego studium wszystkich wskazanych tu jedynie wątków. Ewa Wipszycka pisze: „W świecie pogańskim sytuacja kobiety była relatywnie lepsza, osłona prawna – skuteczniejsza, większa swoboda poruszania się i udziału w życiu zbiorowym. Więcej było miejsca dla kobiet w kulcie: nie tylko istniały kulty specyficznie kobiece, w których sprawować funkcje kapłańskie i uczestniczyć w obrzędach mogły wyłącznie kobiety, ale i w wielu innych kultach odgrywały one czynną rolę. Jednak pogańskie społeczności czasów cesarstwa rzymskiego były dalekie od traktowania kobiet jako istot wyposażonych w zdolności równe z mężczyznami”[158].

Dzisiaj, po wielu wiekach, wciąż mówi się nie tylko o nierówności płac oraz o wielu innych przejawach dyskryminacji kobiet w życiu społecznym i publicznym, ale także o handlu kobietami, paserstwie i zmuszaniu do prostytucji, pedofilii i pornografii dziecięcej, znęcaniu się fizycznym i psychicznym nad kobietami, wykorzystywaniu kobiet przez pracodawców. Dzieje się to w rozwiniętych krajach demokratycznych. Świadczy to o bezradności, a często nawet cichym przyzwoleniu na te praktyki przywódców religijnych, władz państwowych, policji, a nawet całych społeczeństw. Dodatkowo zdarza się, że same kobiety cierpią i zgadzają się na własne poniżenie i upokorzenie za cenę rzekomego zatrzymania mężczyzny przy sobie lub utrzymanie pracy. Stąd temat ten wzbudza emocje i często stanowi tabu. Powstały międzynarodowe organizacje

[158] E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, dz. cyt., rozdz. *Kościół a kobiety*, s. 285.

pomagające wyzyskiwanym kobietom wyzwolić się z tragicznej sytuacji; podobnie w starożytności chrześcijanie wspierali wykup niewolników. Równocześnie liczne media (prasa i telewizja) pokazują idyllę i rzekomy raj kobiety we współczesnym świecie. Ewangelia nie uległa zmianie, ale chyba i człowiek niewiele się poprawił?!

Nadeszły jednak czasy, gdy mężczyźni zorientowali się, że żyją krócej. Dziękowanie Bogu za to, że są mężczyznami, a nie kobietami, traci sens. Pozostaje tylko problem, czy mężczyźni będą za to Bogu wdzięczni. Słowa Jezusa o Pawle Apostole skierowane do Ananiasza: „Pokażę mu, jak wiele będzie musiał wycierpieć dla mego imienia" (Dz 9, 16), potwierdzają, że pójście za Chrystusem oznacza krzyż. W aspekcie naszego tematu dotyczy on zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Nie naszą rzeczą jest osądzać drugich, kiedy nie radzą sobie z udźwignięciem krzyża, bez względu na to, czy przytrafia się to mężczyźnie, czy kobiecie. Tajemnica zetknięcia się z krzyżem drugiego człowieka powinna raczej wyzwalać energie pozytywne i wspomagające drugiego. Tylko w ten sposób mężczyźni wobec kobiet i kobiety wobec mężczyzn mogą zrealizować własną misję i powołanie, czyli podjąć swój krzyż i pójść za Zbawicielem.

Nawet gdybyśmy przyjęli, że niektóre wspomniane kobiety-bohaterki (św. Rypsyma czy chrześcijańska branka opisana przez Rufina) są postaciami ahistorycznymi, jak to jest w przypadku wielu postaci występujących w apokryfach, to i tak fakt ich tworzenia wskazywałby na zapotrzebowanie na nie w wielu wspólnotach religijnych już w czasach starożytnych. Tymczasem trzeba podkreślić, że większość wspomnianych przeze mnie postaci kobiecych to były żywe i przeżywające swoją chrześcijańską wiarę konkretne osoby, za które od Ewy, poprzez Maryję, aż do ostatniej kobiety, siostry Chrystusa, *Deo gratias*!

diakon Karina Chwastek

Wpływ Reformacji na pojmowanie miejsca kobiety w Kościele

Omówienie powyższego zagadnienia składa się z trzech części: w pierwszej zostały zarysowane poglądy pisarzy wczesnochrześcijańskich na kobietę, w drugiej skupiono się na samej Reformacji i jej implikacjach dotyczących roli kobiet, w trzeciej zaś odwołano się do prezentacji multimedialnej, przedstawiając współczesny udział kobiet w urzędzie duchownego Kościołów luterańskich, zrzeszonych w Światowej Federacji Luterańskiej.

Przegląd poglądów na temat miejsca i roli kobiety w Kościele wczesnochrześcijańskim i średniowiecznym

Instytucjonalizacja Kościoła chrześcijańskiego i asymilacja starożytnych wzorców obyczajowych przyczyniły się do zepchnięcia kobiety do roli „gorszej płci"[1]. Teologicznych podstaw takiego ujęcia poszukiwano w pismach apostoła Pawła. Fakt stworzenia Ewy po Adamie dowodził według niego niższości kobiety wobec mężczyzny. Apostoł Paweł ustanowił wręcz swego rodzaju hierarchię:

[1] J. Koleff-Pracka, *Kobieta w chrześcijaństwie*, [w:] *Encyklopedia PWN – Religia*, t. 5, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002.

Bóg, Chrystus, mężczyzna (odbicie chwały Bożej) i kobieta (odbicie chwały mężczyzny). To akt upadku w grzech naznaczył kobietę, a tym samym określił jej rolę, zgodnie z którą powinna być uległa mężowi, a jej zbawienie nadejdzie przez macierzyństwo i trwanie w wierze, miłości i skromności (por. 1 Tm 2, 12–15).

Skądinąd panował dość powszechny pogląd, iż to kobiety ponoszą karę za grzech pierworodny. Ojcowie Kościoła powoływali się na tekst 1 Mż 3, 1–16, który przedstawia okoliczności upadku w grzech pierwszych ludzi i przywołuje kary, jakie ich za to spotkają. Na tej podstawie poddanie kobiet pod władzę mężczyzn interpretowano jako specyficzną i nieuniknioną karę ze strony Boga.

Taki sposób myślenia zdominował także poglądy Ojców Kościoła na temat miejsca i roli kobiety na płaszczyźnie życia rodzinnego, społecznego czy religijnego. Tertulian (155–245) twierdził:

> Każda kobieta powinna, jak Ewa, stale pokutować i płakać, by przez okazanie skruchy tym bardziej zadość uczynić za to, co przejęła od Ewy – hańbę pierwszego grzechu. A czy nie wiesz, że każda z was jest Ewą? Wyrok Boży na twoją płeć jest w mocy do dziś. Tak więc też wina musi być w mocy. Ty jesteś jak wrota diabelskie, tyś otwarła wrota do zakazanego drzewa, tyś pierwsza odstąpiła od prawa Bożego, tak łatwo zniszczyłaś mężczyznę, który jest obrazem Boga, przez to, na coś zasłużyła – to jest śmierć – nawet Syn Boży musiał umrzeć[2].

Święty Hieronim (347–419) uważał natomiast, że kobiety mogą zadośćuczynić za to przewinienie przez rodzenie dzieci lub wyrzeczenie się życia seksualnego i pozostanie w dziewictwie. Nauczał, że wszelkie stosunki seksualne, nawet w małżeństwie, łączą się z grzechem. Małżeństwo powstało dopiero po upadku człowieka. Aby stać się człowiekiem, Jezus zgodził się przyjąć „obrzydliwe warunki" w łonie matki. Dziewictwo jest pierwotnym i czystym stanem kobiety. Ambrozjaster (IV w.) pisał:

[2] Tertulian, *De cultu feminarum*, ks. 1, rozdz. 1.

> Kobiety muszą zakrywać głowę, gdyż nie są na obraz Boga. Muszą to czynić jako znak poddania się władzy i dlatego, że przez nich grzech przyszedł na świat. Muszą mieć zakryte głowy w kościele. Nie mają prawa przemawiać […], a z powodu grzechu pierworodnego muszą okazać uległość. Jakże można uważać, że kobieta jest na obraz Boga, gdy wiadomo, że jest poddana mężczyźnie i nie posiada żadnego autorytetu, gdyż nie może nauczać ani być świadkiem w sądzie, nie ma praw obywatelskich ani nie może być sędzią – a więc z pewnością nie może sprawować władzy[3].

Jak wroga kobietom była teologia w czasach postscholastycznych, można zaobserwować w dziele Johna Knoxa (1514–1572), który uchodził za najbardziej znanego teologa w dobie Reformacji. W dziele *Pierwszy odgłos trąby* pisał:

> Bóg wydał wyrok słowami: «Będziesz podległa mężowi i on będzie panował nad tobą» (1 Mż 3, 16). Jest to tak, jakby Bóg rzekł: «ponieważ nadużyłaś poprzedniego stanu i twoja wolna wola poddała ludzkość w niewolę szatana, teraz sprawię, że będziesz oddana w niewolę mężczyzny. Gdy poprzednio twoje posłuszeństwo było dobrowolne, teraz będzie wymuszone siłą i koniecznością; a ponieważ oszukałaś męża swego, teraz już nie będziesz panią swoich chęci ani woli, ani pożądania. Ponieważ nie masz ani mądrości, ani rozeznania, które by kontrolowały twoje uczucia, będziesz teraz poddana pożądaniom męża swego». Powtarzam, że ten wyrok wydał Bóg przeciwko Ewie i jej córkom, jak reszta Pisma tego dowodzi. Tak że kobieta nigdy nie może ośmielić się, by rządzić mężczyzną.

Niechęć, a nawet nienawiść wobec kobiet nie kończyła się tylko na słowach. Rzeczywiste prześladowania były powszechne, czego dowodzi między innymi dzieło Jakuba Sprengera i Heinricha Kramera *Młot na czarownice*. Ta książka przyczyniła się do spalenia na stosach tysięcy niewinnych kobiet. Wielu ówczesnych teologów chętnie cytowało jej autorów, przytaczając choćby następujący fragment:

> Czymże innym jest kobieta, jak nie wrogiem przyjaźni, nieuniknioną karą, złem koniecznym, naturalną pokusą, pożądaną katastrofą, domowym niebezpieczeństwem, rozkosznym szkodnikiem, złem natury przedstawionym w barwnych kolorach? Należy zauważyć, że w uformowaniu pierwszej

[3] Tamże.

kobiety był defekt, gdyż powstała ze skrzywionego żebra, a więc z żebra piersi, które jest poniekąd skrzywione w kierunku odwrotnym od mężczyzny. W wyniku tego defektu jest nieudanym stworzeniem, a więc jest pełna oszustwa[4].

Na przestrzeni dziejów, zwłaszcza w kulturze zachodniej, uważano, że kobiety są rytualnie nieczyste. Zakazy oparte na tym przekonaniu stanowiły część prawa kościelnego przez prawie 700 lat. Kluczowy tekst, na który się w tej sprawie powoływano, to fragment 3 Mż 15, 19–30. Dionizy (241), biskup Aleksandrii, pisał, że kobieta w czasie menstruacji nie powinna przystępować do ołtarza ani dotykać świętych przedmiotów, chodzić do kościoła, lecz modlić się gdzie indziej. Po porodzie również ma się trzymać z dala od kościoła, gdyż po urodzeniu chłopca pozostaje nieczysta przez 40, a dziewczynki przez 80 dni. Kobiety nie mogą otrzymać święceń, nie mogą w normalnych warunkach udzielać chrztu, powinny mieć zakrytą głowę podczas przyjmowania Komunii, nie wolno im śpiewać w kościele. Dopiero Kodeks Prawa Kanonicznego ogłoszony przez Kościół rzymskokatolicki w 1917 roku nieco złagodził te przepisy. Zaś rok 1983 przyniósł kolejne zmiany w tym Kodeksie, pozwalając kobietom na wypełnianie niektórych funkcji liturgicznych, jednakże pod warunkiem, że otrzymają tzw. czasowe przyzwolenie. Kodeks stanowi również, iż kobiety mogą: czytać Pismo Święte podczas nabożeństw, służyć do mszy, dawać komentarz w czasie mszy, głosić kazania, śpiewać solo lub być członkiem chóru, przewodniczyć w nabożeństwach liturgicznych, udzielać chrztu oraz rozdawać Komunię.

Mimo że przez wiele stuleci rozpowszechniano przekonanie, że kobieta jest niegodna sprawować jakąkolwiek funkcję w Kościele, jej rola była od samego początku bardzo znacząca. Przecież kobiety nie tylko były obecne przy grobie Jezusa, lecz również przekazały wieść o Jego zmartwychwstaniu dalej. Prorok Joel mówił: „A potem

[4] Tamże, *Maleus melaficarum*, s. 7, zob. www.womenpriest.org/pl.

wyleję mego ducha na wszelkie ciało i wasi synowie i wasze córki prorokować będą […]. Także na sługi i służebnice wyleję w owych dniach mojego ducha" (Jl 3, 1–2). Tego, że kobiety nie tylko były obecne, lecz także współtworzyły pierwotny Kościół, dowodzą różne źródła, które przywołam dalej.

Na gruncie amerykańskim przeprowadzono badania nad rekonstrukcją roli kobiety w Kościele wczesnochrześcijańskim. Dowodzą one, że w tym okresie kobiety brały czynny udział w życiu Kościoła, i to pełniąc funkcję duchownego. Prof. Giorgio Oranto posługuje się między innymi materiałem obrazowym z fresków w rzymskich katakumbach Pryscylli, powstałych w II wieku. W kaplicy greckiej widać siedem osób zgromadzonych wokół stołu: jedna błogosławi kielich, druga chleb, trzecia rybę, symbol Jezusa Chrystusa. Jedna z tych trzech postaci na głowie ma welon, co dowodzi, iż jest kobietą zamężną lub wdową. W Kalabrii odkryto grób pochodzący z V w. z następującą inskrypcją: „Św. pamięci Lety prezbitery, która żyła 40 lat, dla której mąż zbudował ten grób". Ponieważ uczeni nie akceptowali możliwości pełnienia przez kobiety urzędu duchownego, wyjaśniali, iż napis ten oznacza żonę prezbitera. Istnieją też dowody archeologiczne, jak choćby mozaika Teodory Episkopy, znajdująca się nad wschodnim wejściem do kaplicy św. Zenona w rzymskiej bazylice św. Praksedy. Mozaika ta przedstawia cztery kobiece głowy – Marię, matkę Jezusa, stojącą między św. Praksedą a św. Prudencją, córkami rzymskiej rodziny, która wyposażyła pierwszą świątynię na tym miejscu. Postać po lewej stronie jest zidentyfikowana przez inskrypcję jako *Theodora Episcopa*. Z materiału, jakiego dostarczają inne inskrypcje, jasno wynika, że została ona tu ukazana jako ta, której pomoc finansowa pozwoliła rozbudować kościół. Słowo *episcopa* wyjaśniano jako „żona biskupa", jednakże kobiety zamężne były zawsze oznaczone przez użycie słowa *coniux gune* lub *sumbios* wraz z imieniem męża. Sugestie, że Teodora była żoną biskupa, jest chybiona, zwłaszcza że jej nakrycie głowy jasno dowodzi, że była niezamężna.

Również na terenach południowej Italii wyniki przeprowadzonych badań potwierdziły obecność na tych terenach kobiet

duchownych. Na obszarze kulturowo związanym z Grecją i Bizancjum kobiety pełniły urząd diakonisy, a w końcu IV w. zostały zrównane z duchownymi − mężczyznami, otrzymując święcenia diakonatu przez włożenie rąk i przyjmując obrzędowo nałożone na nie warunki prawne oraz określone obowiązki.

Jednak względna wolność, jaką kobiety cieszyły się w najwcześniejszym okresie istnienia Kościoła, z czasem została znacznie ograniczona. Zakaz wprowadzania kobiet w urząd duchownego można odnaleźć w dokumentach soborowych pierwotnego Kościoła, co jasno dowodzi, że była to wówczas szeroko rozpowszechniona praktyka.

Czy Reformacja zmieniła postrzeganie roli i pozycji kobiety w Kościele?

Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Z pewnością Reformacja wprowadziła pewne zmiany w powszechnym myśleniu na ten temat. Niepodważalną zasługą Reformacji jest zasada powszechnego kapłaństwa, która wszystkim ochrzczonym członkom Kościoła daje przywilej, a nawet nakłada na nich obowiązek głoszenia Ewangelii. Reformacja była istną eksplozją „słowa", którym teolodzy walczyli w języku łacińskim o właściwą naukę. Dysputy prowadzono zarówno na piśmie, jak i ustnie. Miały one miejsce w szkołach i rodzinach. Ci, którzy zgadzali się z nauką reformacyjną, dawali temu wyraz poprzez udział w nabożeństwach protestanckich[5]. Ta przestrzeń dawała kobietom możliwość aktywnego udziału w rozwoju reformacyjnego ruchu. Oprócz tego kobiety jako pisarki, regentki (panujące) oraz matki przyczyniały się do odnowy Kościoła. Samoświadomość wielu kobiet została pobudzona na nowo[6]. Sporo zakonnic, do tej pory wstępujących do klasztorów

[5] M. H. Jung, *Nonnen, Prophetinen, Kirchenmutter und fromichkeitsgeschichtliche Studien zu Frauen der reformazionszeit*, Leipzig 2002, s. 9.

[6] Tamże, s. 10.

nie zawsze z własnej woli, zostało uwolnionych poprzez nową samoświadomość. Ich perspektywy życiowe uległy zmianie.

Etyka reformacyjna doprowadziła do wypracowania nowego spojrzenia na małżeństwo, mocno je dowartościowując[7]. Odrzucenie celibatu przez reformatorów umożliwiło duchownym zawieranie małżeństw, a to z kolei pociągnęło za sobą wyznaczenie kobiecie nowej, dotąd nieosiągalnej funkcji, jaką jest bycie żoną księdza. Zarówno Luter, jak i Kalwin wstąpili w związek małżeński. Szczególny udział w zdarzeniach Reformacji miały te kobiety, które wyszły za mąż za wybitne osobistości tego czasu. Najbardziej znane są: Katarzyna von Bora, żona Lutra, Katarzyna Melanchton, Idelete Kalwin, Anna Zwingli, Elizabeth Bucer. Należą one do osób wyjątkowych, bo dorobek ich mężów nie byłby tak znaczący bez ich wsparcia i pomocy. Kobiety te musiały wykazać się wielką odwagą nie tylko decydując się na małżeństwo z księdzem czy zakonnikiem, ale i łamiąc swoje dawne śluby zakonne, jak uczyniła to Katarzyna Luter. Była znakomitą gospodynią, choć w średniowieczu pogardzano wszelkimi pracami domowymi, np. w szlacheckich domach matki nie pielęgnowały swoich dzieci − robiły to służące i opiekunki[8]. Katarzyna opiekowała się dziećmi z ochotą i oddaniem. Wiedziała, że wpływając na ich chrześcijańskie wychowanie może mieć wpływ na Reformację. Ponadto prowadziła dom otwarty, w którym każdy gość mógł czuć się mile widziany. Katarzyna von Bora jako żona Lutra pilnowała również spraw finansowych i administracyjnych. Dlatego też Luter zwykł mawiać: nawet gdyby mężczyźni byli w stanie rodzić dzieci, świat bez kobiet musiałby zginąć, bo one orientują się w „jałmużnie i oszczędzaniu – a na tym polega polityka i państwo”[9].

[7] Tamże, s. 12.

[8] Tamże, s. 12.

[9] H. A. Oberman, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 1996, s. 214.

Choć w nauczaniu Lutra kobieta była przedstawiana jako istota niesamodzielna, istniejąca ze względu na męża i rodzinę, jej pozycja została znacznie dowartościowana. W okresie średniowiecza dominował obraz kobiety oscylujący między pobożną żoną i matką a kobietą zdolną do upadku moralnego i czarów. Uprzedzenia, mające swe źródło przede wszystkim w rozumieniu grzechu pierworodnego, nadal były mocno zakorzenione, dlatego Reformacja nie rozwinęła w pełni myśli emancypacyjnych. Nie stworzyła konkretnych urzędów dla kobiet w Kościele, a nawet zlikwidowała istniejące, np. przeoryszy w klasztorze.

Kobiety miały możliwość mocniejszego wspierania Reformacji, jeśli były monarchiniami czy patronkami. Margarete von Treskow i Elżbieta Lunneburg pozwoliły na wprowadzenie zasad reformacji na podległych im terenach. Ważną rolę odegrały również kobiety odważne – pisarki, które nie wahały się przedstawiać w swoich pracach słuszności idei reformacyjnych. Należą do nich choćby Argula von Grumbach czy wspomniana już Margarete von Treskow.

Na gruncie polskim przykładem może być królewna Anna Wazówna (1568−1625), urodzona w Szwecji jako córka Katarzyny Jagiellonki i Jana III Wazy. W wieku 19 lat przybyła do Polski i z kilkuletnią przerwą pozostała tu do swej śmierci. Była siostrą Zygmunta III Wazy, jednak rodzeństwo dzieliło wyznanie. Anna była gorliwą protestantką. Osadzona przez brata na starostwach brodnickim i golubskim, stworzyła na swym dworze prawdziwe centrum polskiego luteranizmu. Przebudowała zamek golubski na wspaniałą, istniejącą do dziś, rezydencję renesansową. Była kobietą wykształconą, władała pięcioma językami, rozwijała zainteresowania teologiczne i artystyczne. Jak twierdzą historycy, była uparta, dumna, odważna i mądra, a przy tym niezwykle konsekwentna w swoich postanowieniach. Obdarzona silną osobowością, potrafiła wpłynąć na niejedną decyzję króla[10].

[10] M. Grzywacz, *Duchowa przypadłość*, Poznań 2007, s. 34, por. też A. Saar-Kozłowska, *Infantka Szwecji i Polski Anna Wazówna. Legenda i rzeczywistość*, Toruń 1995.

Potencjał emancypacyjny zawarty w teologii ewangelickiej został uruchomiony dopiero pod koniec XVIII wieku, kiedy to odniesienie do nauki o powszechnym kapłaństwie i biblijne korzenie ruchu reformacyjnego pozwoliły inaczej spojrzeć na rolę kobiety w Kościele. Jak zauważa Małgorzata Grzywacz, dokonało się ono głównie przez restytucję urzędu diakonisy[11]. Głównie na terenach Niemiec, a więc tam, gdzie się zrodziła i rozwijała Reformacja, była to swoista reakcja na potrzeby tamtych czasów, kiedy to kobiety stopniowo ograniczane w możliwościach działania nie odnajdywały w swojej codzienności możliwości realizacji swojego powołania. Przemiany dokonane pod wpływem pietyzmu zainspirowały kobiety do poszukiwania nowych dróg. Dotyczyły one przede wszystkim nowego odczytania roli kobiety w głoszeniu Dobrej Nowiny i podejmowaniu przez nie szeroko pojętej działalności. W XX wieku objęły one głównie działalność charytatywną.

Najlepszym przykładem jest postać Ewy von Tiele-Winckler, zwanej Matką Ewą. Pochodziła ona z rodziny szlacheckiej, jej rodzice byli właścicielami jednej z największych fortun przemysłowych na Górnym Śląsku, która wyrosła głównie na eksploatacji złóż węgla kamiennego. Wincklerowie otrzymali od władz pruskich wyłączność na wydobycie tego surowca w dobrach mysłowicko-katowickich. Hubert von Tiele, ojciec Ewy, nie tylko pomnożył majątek Winklerów, rozbudował zamek rodowy w Miechowicach, zadbał o nadanie praw miejskich dla Katowic, lecz stworzył także największy holding przemysłowy Górnego Śląska – Katowicką Spółkę Akcyjną dla Górnictwa i Hutnictwa.

Ewa urodziła się 31 października 1866 roku jako ósme dziecko z dziewięciorga rodzeństwa. Zdecydowała się stosunkowo szybko na podjęcie niekonwencjonalnej drogi, nieakceptowanej zupełnie w środowisku arystokracji, mianowicie w wieku 16 lat postanowiła poświęcić swoje życie służbie ubogim i potrzebującym. Została

[11] Tamże, s. 27.

diakonisą, ewangelicką siostrą miłosierdzia. Po ukończeniu nauki w niemieckim mieście Bielefeld-Bethel powróciła na Śląsk, by podjąć pierwsze wyzwania. Jej dzieło to kilkanaście placówek dla sierot, wdów, bezdomnych. W Miechowicach założyła diakonat, w którym mogły kształcić się kobiety pragnące realizować swoje powołanie. Z tego miejsca podążały one później na wszystkie kontynenty, by słowem i czynem przekazywać miłość Chrystusa innym. Diakonisy z Miechowic pracowały w Skandynawii, Egipcie, Syrii, Chinach i Indiach.

Ewa von Tiele-Winckler była kobietą bardzo dynamiczną i jak na swe czasy bardzo twórczą i aktywną[12].

Podsumowanie

Podsumowując powyższe rozważania, trzeba przyznać, iż wpływ Reformacji na obraz kobiety i jej miejsce w Kościele był znaczący, między innymi dzięki zaangażowaniu i poświęceniu wielu kobiet, które na przestrzeni wieków usiłowały kształtować nową rzeczywistość Kościoła Chrystusowego na ziemi.

Dziś sytuacja kobiet wygląda zgoła inaczej. Współczesne kobiety mają dostęp do szerokiej edukacji[13]. Na gruncie kościelnym oznacza to możliwość podjęcia przez nie studiów teologicznych, a w konsekwencji sprawowania wielu funkcji i urzędów. Proces dochodzenia do tych możliwości trwał długo i przebiegał różnie na różnych kontynentach.

[12] Tamże, s. 46; J. Bonczol, *Krótki zarys dziejów Miechowic*, [w:] *Matka Ewa*, red. R. Pastucha, Katowice 1998, s. 158n.

[13] M. Grzywacz, *Duchowa przypadłość*, Poznań 2007, s. 30.

ks. J. Wiera Jelinek

Praktyka ordynacji kobiet w Kościele Reformowanym

Rys teologiczny

Zadaniem Kościoła jest postępowanie w sposób wierny świadectwu Ewangelii poprzez służbę apostolską w jej różnorodnych formach, jak głoszenie Ewangelii, chrzest, wspólne modlitwy i Wieczerza Pańska, budowanie społeczności wierzących i służba dla świata. Kościół reformowany ordynuje duchownych, by głosili Ewangelię Jezusa Chrystusa i usługiwali sakramentami. Ordynuje, czyli oddziela ich i przeznacza do pracy w Kościele jako kaznodziei, nauczycieli, duszpasterzy itd. Są oni przede wszystkim zwiastunami Słowa Bożego i pasterzami stada – a nie kapłanami *in persona Christi*.

Co więcej, teologia reformowana nie postrzega ordynacji jako sakramentu, ale jako powierzenie do służby, które jest zakotwiczone w powołaniu, płynącym od konkretnego zboru lub Kościoła. Wyznanie reformowane kładzie nacisk na Boże powołanie jednostki i podkreśla funkcjonalne, a nie ontologiczne znaczenie ordynacji.

Boże powołanie ma związek z Bożym Prawem, usprawiedliwieniem i uświęceniem. Jest to wezwanie do zbawiennych darów Bożych. To wezwanie, p o w o ł a n i e , obejmuje nie tylko mężczyzn, ale także kobiety, i w swej istocie jest bezwarunkowe.

Nie daje sławy i nie można go skierować z zewnątrz. Wyznanie reformowane podkreśla świadomość, że wyznawca Chrystusa jest dłużnikiem wszystkich; nie czeka na nagrodę, lecz bez wymówek i bez zastrzeżeń niesie Ewangelię wszystkim ludziom. Taki wszakże charakter ma powołanie, które powstało na podstawie Bożego wezwania i wybrania. Boży zaś wybór jest stały i niezmienny, a jego podstawą jest suwerenna Boża łaska. Bóg nie zrzeknie się ani tego, ani tej, którą wybrał do służby w swym Królestwie (to potrafi tylko człowiek). Bóg powołuje ludzi, Kościół to powołanie rozpoznaje i potwierdza. Dlatego istota powołania tkwi w Bożym wyborze i w nadziei opartej na Bożej obietnicy. W tej nadziei powołanie obowiązuje przez całe życie powołanego człowieka, a w związku z tym biblijnym i reformacyjnym możliwym sensem ordynacji jest należyte urzeczywistnienie powołania.

Boże powołanie ma swój fundament w rzeczywistości chrztu. Niektóre Kościoły (niereformowane) nauczają, że ordynacja jest sakramentem, inne zaś uważają, że jest ona powierzeniem zadań w ramach łaski danej w chrzcie. Wszystkie jednakże widzą związek między chrztem a urzędem i służbą. Wszyscy członkowie Kościoła w momencie chrztu uzyskują mandat, dyspozycję, która każe im być świadkami Chrystusa na ziemi. Jeśli więc chrzest otwiera drogę do pełnej służby Kościoła, należało postawić pytanie, na jakiej podstawie ochrzczona kobieta, która może mieć udział we wszystkim, co umożliwia chrzest, miałaby być wykluczona z ordynacji. Główny teolog reformowany XX wieku, Karl Barth, twierdzi, iż człowiek nie może się „bardziej" wyposażyć w moc Ducha Świętego tylko przez sam akt ordynacji. Byłaby to świadoma dewaluacja chrztu, który jest przecież sakramentem.

Powołanie to tkwi już w naturze kapłaństwa powszechnego. Teologia reformowana uznaje, że nie można dzielić członków Kościoła na takich, którzy tylko dają, i takich, którzy tylko otrzymują. W Kościele Jezusa Chrystusa istnieje powszechne prawo służenia i powszechny obowiązek służenia. W Ciele Chrystusowym nie ma takich organów, które są bez funkcji. Wynika to z wyłącznego

pośrednictwa Jezusa Chrystusa, Jego jedynego kapłaństwa, w którym wszyscy jako członkowie Kościoła, Jego Ciała, mamy udział. Jezus Chrystus stanowi jedno ze swoim ludem, więc lud partycypuje w Jego kapłaństwie. Kapłański jest więc cały lud chrześcijański, a nie wyłącznie pewne kategorie ludzi w Kościele. Wszyscy członkowie Zboru Jezusa są powołani w jednakowym stopniu przez chrzest do wykonywania posłannictwa zwiastowania, podejmowania funkcji w zborze i do urzeczywistniania tego posłannictwa w życiu codziennym – każdy ma być misjonarzem Chrystusa w swej dziedzinie życia i sferze świata. Każdy członek Kościoła ma jako „żywy kamień" przyczyniać się do budowania „domu duchowego". W Kościele nikt nie ma monopolu na pobożność ani na pracę i działanie. Sprawy Kościoła są sprawą wszystkich wierzących i wszyscy wierzący są za nie przed Bogiem odpowiedzialni. Kościół wypełni swoje posłannictwo w świecie jedynie wówczas, gdy cały lud Boży poczuje się za nie odpowiedzialny. Zdaniem Karla Bartha w Zborze chrześcijańskim albo wszyscy są nosicielami urzędu, albo nikt. Każdy chrześcijanin ma służyć w Zborze, chociaż nie wszyscy w tej samej funkcji. A że Zbór jest podporządkowany swojemu posłannictwu, dlatego musi się podporządkować każdemu, kto owo posłannictwo bierze wobec Zboru poważnie, z rozwagą: kto Zborowi głosi Ewangelię, pocieszając i napominając go, ten wobec Zboru strzeże urzędu zborowego i kieruje nim − a jednocześnie: wszyscy członkowie Zboru Jezusa Chrystusa są powołani w jednakim stopniu do wykonywania posłannictwa zwiastowania, a przez to, w równym stopniu, są duchownymi i nosicielami urzędu. Nie ma zasadniczej różnicy między nosicielami urzędu a pozostałymi członkami Zboru. Podziału na duchownych i świeckich nie da się wyprowadzić z Nowego Testamentu. Jest to podział wtórny, nie teologiczny, gdyż wszystkie urzędy mieszczą się całkowicie w powszechnym kapłaństwie wszystkich wierzących. W ewangelicyzmie reformowanym duchowni od świeckich pracowników nie różnią się stanem duchownym lub wartością moralną, a jedynie wykonywaną funkcją.

Sukcesja apostolska w ujęciu reformowanym polega tylko na naśladowaniu i posłuszeństwie wobec świadectwa apostołów. Sukcesja urzędów jako ta, która ma być historycznie wykazywana, już nie jest sprawą wiary – sprawą „credo ecclesia catholicam" – lecz sprawą mniej więcej krytycznej wiedzy. Karl Barth sądzi ponadto, że sukcesja apostolska jako instytucyjne, rytualne przekazanie Ducha Świętego nie należy do treści Listów Pasterskich i Dziejów Apostolskich, ale jest tylko reprezentowana przez pewne Kościoły. Teolog stanowczo odrzuca wszelkie panowanie, które postrzega w istocie hierarchii. Sukcesja apostolska jest zatem w pierwszym rzędzie następstwem apostolskiej wiary, wyznania oraz służby i życia.

Nie ma biblijnego argumentu na to, by Kościół nie miał prawa użyć kobiet w swej głównej służbie, jeśli odbywa się to według porządku, a szczególnie, jeśli są one do niej powołane. Jeśli naprawdę nie chce się kobietom odebrać służby Słowa, to nie znajdzie się w Nowym Testamencie najmniejszych przesłanek do tego, by kobietom odmawiać ordynacji, odmawiać zlecenia usługiwania sakramentami. Bardzo trudno uzasadnić na podstawie Nowego Testamentu, że kobieta może współdziałać w każdej służbie Kościoła oprócz sprawowania sakramentów. Natomiast przeciwnie, znajdujemy tam wiążące powody do tego, by Kościół powoływał kobiety do służby Słowa. Co ważne, na podstawie Nowego Testamentu nie tylko nie można uzasadnić odrzucenia ordynacji kobiet, ale także samej ordynacji. Podobnie dotyczy to wszystkich urzędów w zinstytucjonalizowanym dzisiaj Kościele.

Zresztą Nowy Testament na temat sytuacji kobiet nie wypowiada się na podobieństwo obecnych prawideł i twierdzeń, które mogłyby być podstawą wręcz prawnego rozwiązania tego problemu. Każda z wypowiedzi nowotestamentowych na ten temat jest odpowiedzią na określone, konkretne pytanie z życia zborów pierwszych chrześcijan. Każda jest uwarunkowana założeniami i poglądami ówczesnej epoki, które apostołowie musieli do pewnych granic respektować. W związku z tym wypowiedzi biblijnych nie można używać w znaczeniu raz na zawsze obowiązujących ustaw

prawnych, ale tylko tak, by próbować uchwycić główne wytyczne teologiczne i stosować je w posłuszeństwie i wolności do dzisiejszych problemów i zadań.

Wyraźnie poza tym widać, że ograniczenie urzędu duchownego i wyłączenie kobiety z tej funkcji mają uwarunkowania wyłącznie historyczne (w niektórych zborach już w pierwszych czterech wiekach stworzono bariery dla kobiecej aktywności w Kościele). Tradycje biblijne powstawały przez tysiąclecia w atmosferze patriarchalnej oraz androcentrycznej i przez całe wieki były interpretowane oficjalnie jedynie przez teologów mężczyzn, a liturgię i teologię do niedawna tworzyli tylko mężczyźni (co więcej, na Zachodzie do Reformacji tworzyli ją mężczyźni żyjący w celibacie). Najprawdopodobniej więc nie umieli, bądź nie chcieli, dojrzeć i zrozumieć wartości kobiety i nie przyczynili się do pogłębienia ani rozwoju szacunku dla kobiety, dla której przeznaczone były cnoty ściśle wyznaczone przez terytorium domowe. I tak w ciągu historii Kościoła kobiety były marginalizowane i prezentowane przeważnie negatywnie. Dziś wielkiej zmianie uległo położenie kobiety w świecie. To ono bardzo niegdyś wpłynęło i zaważyło na stanowisku Apostoła Pawła, który jest odbierany jako najbardziej krytyczny w tej sprawie. Zmieniły się dziś podstawowe poglądy na temat tego, co jest dla kobiety hańbą, a systemy społeczne w świecie doprowadziły do równości oraz zamienności mężczyzny i kobiety. Kościół reformowany stopniowo uznawał, że nie ma podstaw do tego, by odmawiać kobietom udziału w pełnej służbie Kościoła i budowaniu Ciała Chrystusa. W pojmowaniu ordynacji i urzędu duchownego przez ten Kościół nie ma żadnego teologicznie nośnego dowodu na to, by służba sakramentami była zasadniczo oderwana od służby Słowa i wyniesiona ponad zwiastowanie. Skoro kobieta może być powołana do służby modlitwy publicznej i zwiastowania Słowa, to stało się to jednoznaczne z uznaniem jej prawa do pełnej służby ordynowanego duchownego.

Dziś, po latach dyskusji, teologia reformowana stoi na stanowisku, że wykluczenie kobiety ze służby zwiastowania Słowa Bo-

żego i sprawowania sakramentów nie wynika z istoty tej służby, lecz z niewłaściwego r o z u m i e n i a p o r z ą d k u s t w o r z e n i a, które poniża i dyskryminuje kobietę. Do tego niewłaściwego rozumienia doszło w wyniku rozwoju historycznego, przez co to wykluczenie jest pozbawione wartości absolutnej i oczywistości. Wystarczy wziąć pod uwagę fakt, że Trójjedyny Bóg był przedstawiany zazwyczaj jako mężczyzna (chociaż w Piśmie pojawia się także kobiecy obraz Boga − jako artykulacja Bożej miłości, opieki, współczucia i bliskiej przyjaźni). Bóg łączy w sobie męskość i żeńskość. Na obraz Boga stworzeni zostali zarówno mężczyzna, jak i kobieta. Mężczyzna i kobieta, choć nie są tacy sami, wobec Boga są sobie równi. Dlatego ordynacja kobiet nie jest traktowana jako weto wobec stworzenia mężczyzny i kobiety na obraz Boga, ale cząstkowa realizacja pierwotnego zamiaru Bożego i usankcjonowania Bożego planu równości stworzenia.

W ewangelicyzmie reformowanym ordynacja rozumiana jest jako u r z ą d ustanowiony przez Boga i przyjmowany przez ludzi. Choć prawdą jest, że nie każda osoba jest powołana do służby kaznodziejskiej, ordynacja dotyczy zarówno mężczyzn, jak i kobiet, i Kościół uznaje, że dla ustroju i porządku konieczny jest akt stwierdzający powierzenie danej osobie urzędu kościelnego, a jest nim właśnie ordynacja. Warunkiem ordynacji jest odpowiednie wykształcenie teologiczne i powołanie przez zbór. Kandydat na duchownego musi spełniać trzy warunki: posiadać odpowiednie cechy osobiste, powołanie i wykształcenie. Ordynacja daje wszystkim duchownym jednakowe obowiązki i prawa. Służba ordynowanego nie może istnieć bez konkretnej społeczności ludzi i bez powierzenia mu jej przez cały Kościół. Oznacza to, iż ordynowany − chociaż za sposób i zasięg swej służby jest odpowiedzialny w pierwszym rzędzie przed samym Jezusem Chrystusem − musi być świadomy, że odpowiedzialność ta jest połączona z odpowiedzialnością wobec wspólnoty wierzących. Ordynowana osoba nie posiada „władzy", lecz mandat powierzony jej przez Boga (powołanie), przyjęty i powierzony przez Kościół (ordynacja).

Jej praca jest służbą, co zostało podkreślone w określeniu z czasów Reformacji: duchowny to *minister Verbi Divini* − sługa Słowa Bożego.

Rys historyczny

Statystyka dotycząca ordynacji kobiet w rodzinie Kościołów reformowanych, będącej prekursorem w dziedzinie ordynacji kobiet w świecie nowożytnym

W dziejach ewangelicyzmu reformowanego pierwszą jaskółką zapowiadającą ordynację kobiet było wydarzenie sprzed 250 lat. Wówczas to, w 1758 roku, Bracia Morawscy w Herrnhut (Niemcy) ordynowali czternaście „sióstr", które otrzymały prawo zwiastowania Słowa kobietom.

Sto lat później, w 1853 roku, w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej w byłym Kościele Kongregacjonalnym (dziś Zjednoczony Kościół Chrystusa − United Church of Christ) została ordynowana pierwsza kobieta, Antoinette Brown. Czterdzieści lat później (1889) zaczęli ordynować kobiety także amerykańscy baptyści, tzw. Disciples of Christ (Cumberland Presbyterian Chuch). Fakt, że pierwsze ordynacje kobiet w XIX wieku były związane z abolicjonizmem (ruchem mającym na celu zniesienie niewolnictwa), nie był przypadkiem. Odważyły się na to ryzykowne posunięcie te zbory, które w sprawach życia duchowego nie podlegają autorytetowi Kościoła czy państwa, lecz tylko autorytetowi Chrystusa. Można przypuszczać, że właśnie na tej podstawie zrodziło się postanowienie powoływania do służby duchowej także kobiet.

I tak, w XIX wieku te dwa wyżej wymienione Kościoły w Stanach umożliwiły ordynację kobietom. W XX wieku większa liczba kobiet zaczęła studiować teologię, pragnąc poświęcić się duchowej opiece nad zborem. W I połowie XX wieku[1] ordynację kobiet umoż-

[1] Na podstawie danych z 1998 roku zawartych w dokumencie *The ordination of women in WARC member churches*, "Reformed World" 49 (1999) nr 1−2.

liwiło dwadzieścia Kościołów w czternastu krajach. W kolejności chronologicznej były to: w **Wielkiej Brytanii** − The Congregational Federation (1902), Union of Welsh Independents (1925), Scottish Congregational Church (1928), United Free Church of Scotland (1929); w **Australii** − The Congregational Federation of Australia (1917); w **Holandii** – Remonstrant Brotherhood (1921), we **Francji** – Reformed Church of Alsace and Lorraine (1930); w **Japonii** – Church of Christ in Japan (1930); w **Indonezji** − Protestant Church in Indonesia (1934), Evangelical Church in Kalimantan (1935); w **Kanadzie** (1936); w **Algierii** – Protestant Church of Algeria (1945); w **Singapurze** − Protestant Church in Singapore (1945); w **USA** − Cumberland Presbyterian Church in America (1945); w **Rumunii** – Reformed Church in Romania (Cluj i Oradea, 1950); w **Szwecji** – The Mission Covenant Church of Sweden (1950); w **Liberii** – Presbytery of Liberia (1950); na **Tajwanie** – The Presbyterian Church in Taiwan (1950).

W tym czasie w Czechach do ordynacji kobiet przystępował Czeskobraterski Kościół Ewangelicki. Pierwsza propozycja wprowadzenia w urząd duchowny kobiet pojawiła się tam w roku 1923. W roku 1935 synod przyniósł częściowe rozwiązanie tego problemu. Wówczas Komisja Teologiczna zapytana o to, czy Kościół może dopuścić kobiety do ordynacji, wyznała, iż „Kościół nie może pozwolić na to, by kobiety rościły sobie prawo do jakiegokolwiek urzędu w Kościele. Nikt, nawet mężczyźni, nie mają do tego prawa. Nikt nie ma naturalnego prawa, które by w Kościele upoważniało do służby Słowa czy innych funkcji". Jednocześnie Komisja była zdania, że „tak jak Kościół pozwala mężczyznom spełniać funkcje duchownych, tak nie ma prawa odmawiać tego kobietom". Synod zabronił wówczas jedynie tego, by kobiety samodzielnie prowadziły zbory. Ostateczne rozstrzygnięcie o niewykluczaniu kobiet z ordynacji i nieograniczaniu pod żadnym względem ich służby duchowej zapadło już po II wojnie światowej, w roku 1953. Decyzja ta wypływała wyłącznie z opinii biblijno-teologicznych. Kwestie pozateologiczne uważano za drugorzędne i nie podejmowano ich w dyskusjach.

Niemniej nie zawsze tak było. Choć na posiedzeniach Komisji Wiary i Ustroju Światowej Rady Kościołów w Louvain (Belgia) w roku 1971 twierdzono jeszcze, że dla większości Kościołów sporna kwestia ordynacji kobiet jest sprawą ustroju, a nie nauczania, to jednak podczas dalszych rozmów okazało się, że problem ten jest zakorzeniony bardzo głęboko i dotyka nerwu myślenia i życia Kościoła. Jest bowiem głęboko związany z tym, jak dana społeczność chrześcijańska rozumie rolę Pisma Świętego w Kościele i teologii. Z tym bowiem związane są ściśle kwestie sporne: ordynacja, sukcesja, prymat, mariologia, wynikające z określonej antropologii biblijnej.

Obecnie stale wzrasta liczba Kościołów, które ordynują kobiety. W drugiej połowie XX wieku krok ten podjęło 117 kolejnych Kościołów zrzeszonych w Światowym Aliansie Kościołów Reformowanych w kolejnych 63 krajach. W minionych latach XXI wieku dołączyły do tej listy dwa kolejne Kościoły (Kościół ewangelicko-reformowany w Polsce i Calvinist Protestant Church w RPA). A oto dane za rok 2008: kobiety są ordynowane w 140 Kościołach, a w 58 Kościołach wciąż na tę możliwość czekają. Dwie trzecie Kościołów reformowanych realizuje ordynację kobiet (WARC – Światowy Alians Kościołów Reformowanych liczy 214 kościołów w 107 krajach, należy do nich ponad 75 mln członków). Ta statystyka przedstawia się następująco:

Część świata	Afryka	Azja	Karaiby	Europa	Ameryka Łacińska	Środkowy Wschód	Ameryka Północna	Pacyfik	Łącznie
Liczba Kościołów zrzeszonych w ŚAKR	56	56	8	41	24	4	11	14	214
Liczba Kościołów ordynujących kobiety	34	40	5	32	11	–	9	9	140
Liczba Kościołów nieordynujących kobiet	20	14	–	4	11	3	1	5	58
Liczba Kościołów, z których brak danych	2	2	3	5	2	1	1	–	16

Statystyka dotycząca ordynacji kobiet w Kościele ewangelicko-reformowanym w Polsce

W 1918 roku Synod Ewangelicko-Reformowany przyznał kobietom prawo głosu na synodach Kościoła i zezwolił im na bycie wybieranymi do rad parafialnych. To był pierwszy Kościół w Rzeczpospolitej, który podjął taką decyzję.

Pierwszą delegatkę na synod Kościoła wybrano w 1922 roku (Natalia Jellinek z Łodzi). Pierwszą kobietę na urząd prezesa Konsystorza wybrano w 1961 roku (prof. Zofia Lejmbach, zmarła w 1995, sprawowała tę funkcję przez kilka kadencji).

Na początku lat osiemdziesiątych minionego wieku obecność kobiet na studiach teologicznych wymusiła rozmowy na temat zmian w prawie wewnętrznym naszego Kościoła. Publiczną dyskusję na temat ordynacji kobiet publikował w latach 1980–1986 miesięcznik „Jednota". Mimo pozytywnego stanowiska konferencji duchownych w sprawie ordynacji kobiet synod Kościoła w 1983 roku wypowiedział się „przeciwko ordynowaniu kobiet «w chwili obecnej»".

W tym okresie swoje studia na temat ordynacji kobiet w KER w Polsce zamknął pracą magisterską napisaną pod kierunkiem ks. prof. Witolda Benedyktowicza Mirosław Jelinek. Cztery kolejne synody tego Kościoła zajmowały się kwestią pracy kobiet w Kościele. Odbyło się wiele spotkań w gremiach kościelnych. Zgromadzono dużo materiałów i studiów dotyczących tej kwestii, a problem nadal nie był rozwiązany. Odpowiednia jednostka w Światowym Aliansie Kościołów Reformowanych wysłała do KER delegację z Genewy celem braterskо-siostrzanej kontroli nad sytuacją partnerstwa kobiet i mężczyzn w Kościele w Polsce. Przeprowadzono ankietę na ten temat w całym Kościele ewangelicko-reformowanym w Polsce. Dała ona wynik negatywny. Przeciwnych ordynacji kobiet było 50 proc. ankietowanych[2].

[2] 50 proc. ankietowanych było przeciwnych ordynacji kobiet, brakiem zdania zasłoniło się 9 proc. Za ordynacją kobiet opowiedziało się 41 proc. – por. „Jednota" 1 (1985), s. 18.

Dopiero synod Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP w 1991 roku przyjął znowelizowane prawo wewnętrzne, które w art. 51 zawiera następujący zapis: „Duchownym może być osoba wyznania ewangelicko-reformowanego, która po ukończeniu akademickich studiów teologicznych, odbyciu przepisanego stażu i złożeniu pierwszego egzaminu konsystorskiego została ordynowana według formy wskazanej w agendzie". Poprzedni zapis dotyczący ordynacji mówił, że „duchownym ewangelicko-reformowanym jest ten, kto […]". Słowo „osoba" otworzyło drogę do ordynacji kobiet w Kościele ewangelicko-reformowanym w Polsce.

Chociaż fakt ten stał się w Polsce wydarzeniem przełomowym[3], realizacja tego paragrafu nie była prosta. Dopiero w 2001 roku zostałam dopuszczona do egzaminu konsystorskiego. Sama ordynacja odbyła się dwa lata później, w niedzielę 14 września 2003 roku. W trakcie nabożeństwa w Zelowie aktu nałożenia rąk dokonało kilkudziesięciu obecnych duchownych obojga płci różnych wyznań ewangelickich z Polski i świata.

Do dzisiaj jestem indagowana na temat problemów, do jakich może dochodzić z powodu mojej ordynacji. Ale konflikty są wszędzie tam, gdzie są ludzie, i taka jest kolej rzeczy. Uważam, że nie należy się obawiać nieporozumień, bo są one częścią życia. Ważne jest, by zawsze wszystkie strony konfliktu miały świadomość, że pokonać je można tylko we wzajemnym poszanowaniu autonomii. A o los dialogu międzywyznaniowego jestem spokojna. Integrująca moc Ducha Świętego jest zdumiewająca w przezwyciężaniu podziałów. Nieustannie zakopuje przepaści pomiędzy Kościołami, pomiędzy mężczyznami i kobietami. Dlatego zawsze warto dawać Duchowi Chrystusa pole do działania. Warto, by w Kościele dary

[3] Należy pamiętać, że pierwsza ordynacja kobiety pastor w Polsce miała miejsce 30 lat wcześniej w 1972 roku, kiedy to Kościół ewangelicko-metodystyczny ordynował na pastora Ewę Dolej z parafii w Gliwicach (odbyło się to tuż przed jej przejściem na emeryturę). Jednak potem polscy metodyści wycofali się z ordynacji kobiet.

Ducha były rozpoznawane i respektowane u wszystkich kobiet i mężczyzn. Dopiero wtedy Duch Święty będzie traktowany poważnie, a Kościołowi i społeczeństwu umożliwi się korzystanie z całego potencjału, jakim został obdarowany także w kobietach.

Zakończę cytatem z pracy magisterskiej ks. Mirosława Jelinka: „Kościół jest dzisiaj «skazany» na to, by używać wszystkich sił i charyzmatów, które ma do dyspozycji".

Tadeusz J. Zieliński

Sprawa kobieca w wolnych Kościołach protestanckich

Wiek XX był przełomowym momentem w procesie zapewniania kobietom należnego im miejsca w życiu społecznym. Wiele z manifestowanych w tym okresie kobiecych aspiracji zostało zrealizowanych. Szereg z nich jednak wciąż czeka na urzeczywistnienie, szczególnie w krajach zapóźnionych cywilizacyjnie. Na szeroko pojętą „sprawę kobiecą" składa się wiele czynników. Należy do niej przede wszystkim towarzyszące wielu kobietom pragnienie pełnego decydowania o swoim losie i to nie jedynie w sensie prawnym, co w państwach kultury zachodniej jest stosunkowo łatwe do zagwarantowania. W dużym stopniu idzie tu przede wszystkim o uzyskanie szerokiego społecznego przyzwolenia na przysługującą kobiecie – na równi z mężczyzną – wolność kształtowania swojego życia. Przykładowo, wolność ta obejmuje: obok wyboru życia w małżeństwie – wybór życia w samotności (jako „singielka"); obok wyboru życia w małżeństwie posiadającym (biologiczne lub adoptowane) dzieci – wybór życia w małżeństwie przy rezygnacji z macierzyństwa; obok wyboru życia w małżeństwie – wybór życia w wolnym związku (w związku partnerskim). W zestawie zagadnień natury małżeńskiej rzecznicy sprawy kobiecej wskazują, że tradycyjne pytanie „kto ma być głową rodziny?" nie uwzględnia

potencjału kobiety i jej komplementarnej roli względem mężczyzny. Wreszcie, znakiem podjęcia w ramach debaty o seksualności kobiety najtrudniejszych tematów tabu jest coraz szersza rozmowa o kobiecym homoseksualizmie, który niektórzy, nieliczni wprawdzie, dyskutanci postrzegają jako przejaw pełnej niezależnej kobiecości. Kulturoznawcy i etycy zauważają, że na przełomie poprzedniego i obecnego stulecia kobiety mają wreszcie czas i komfort, by poważnie zająć się swą kondycją: mają więcej czasu, gdyż dzięki postępowi technicznemu prace domowe wykonywane są już bez bez takiego nakładu siły i czasu, jaki był potrzebny w tym zakresie w poprzednich stuleciach, a nawet dekadach; mają większy komfort, gdyż środki przeciwbólowe i inne zabezpieczenia farmakologiczne ułatwiają im radzenie sobie z uciążliwością menstruacji oraz innych przejawów kobiecej fizjologii.

Sprawa kobieca posiada doniosłą wagę na gruncie religijnym, w tym kościelnym. W różnych denominacjach chrześcijańskich toczy się coraz głębsza dyskusja oraz niejednokrotnie miały miejsce istotne fakty dotyczące udziału kobiet w zarządzaniu Kościołami, ordynacji kobiet na urząd duchowny, a także – co mniej kontrowersyjne – ich dostępu do stanowisk profesorskich w dziedzinie teologii. W dalszym wywodzie zostaną podjęte te właśnie zagadnienia w odniesieniu do wolnych Kościołów protestanckich. Po niniejszym wstępie nastąpi zwięzła prezentacja tytułowej grupy wspólnot chrześcijańskich, po czym ukazana zostanie – w dwóch aspektach – percepcja kobiet w łonie tychże wspólnot. Szczególna uwaga zostanie poświęcona kwestii ordynacji duchownej kobiet oraz miejscu kobiety w rodzinie, gdyż są to kwestie wywołujące obecnie w omawianym środowisku najwięcej kontrowersji. Na koniec zostanie sformułowanych kilka wniosków.

Wolne Kościoły protestanckie

Pojęcie „wolnych Kościołów protestanckich", względnie „wolnych Kościołów", ukształtowało się w krajach protestanckich, głów-

nie anglosaskich, w których istniała instytucja Kościołów państwowych[1]. Wspólnoty chrześcijańskie, które od schyłku XVI wieku pragnęły pozostać wierne nauce i praktyce protestantyzmu[2] bez poddawania się rygorom religii panującej, obdarzone zostały mianem „wolnych" lub „nonkonformistycznych"[3]. Przykładowo, na terenie Anglii zaliczono do nich prezbiterian, kongregacjonalistów, baptystów, kwakrów i metodystów[4]. Z upływem czasu w ten sposób zaczęły być kwalifikowane podobne społeczności religijne (w szczególności zielonoświątkowcy), przy czym charakteryzował je zestaw kilku znamion natury doktrynalnej i pobożnościowej:

1. Wysoka pozycja Biblii w życiu osobistym wiernych i życiu kościelnym, wyrażająca się w praktyce częstej i połączonej z modlitwą lektury, w stanowczym uznawaniu jej boskiego pochodzenia oraz radykalnym praktykowaniu jej zaleceń.

2. Woluntaryzm w traktowaniu zaangażowania chrześcijańskiego, rozumiany jako dobrowolność przyjęcia wiary w Jezusa Chrystusa i dobrowolność wstąpienia do Kościoła, co ściśle wiąże się z rozwiniętą w tym środowisku koncepcją nawrócenia i nowo narodzenia jako jednorazowego doświadczenia, zasadniczo zmieniającego kierunek życia człowieka: od grzechu do pobożności, od niewiary do wiary. Wolontaryzm ów znajduje także wyraz w postulacie rozdziału religii i państwa.

3. Misyjność pojmowana jako obowiązek wszystkich wiernych w zakresie ustawicznego głoszenia Ewangelii i nawracania do Boga maksymalnej liczby ludzi.

---

[1] E. Geldbach, *Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung*, wyd. 2, Göttingen 2005, s. 20n; H. Townsend, *The Claims of the Free Churches*, London 1949, s. 51n; G. Westin, *Geschichte des Freikirchentums*, wyd. 2, Kassel 1958, *passim*.

[2] Ujmowanej już to na sposób przyjęty w anglosaskim purytanizmie, już to na sposób właściwy niemieckiemu pietyzmowi.

[3] *Nonconformity*, [w:] *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, red. F. L. Cross, E. A. Livingstone, Oxford – New York 1990, s. 979.

[4] H. Davies, *The English Free Churches*, Oxford 1963, s. 14n.

4. Dystansowanie się wobec praktyki chrześcijaństwa określanej mianem „wysoko kościelnej", w tym od hierarchicznego ustroju kościelnego oraz ustalonej i rozbudowanej liturgii. Stąd wywodziła się niechęć do zbliżenia z Kościołami pielęgnującymi wskazane tradycje, a zwłaszcza z Kościołem katolickim uznawanym za najbardziej radykalnego ich strażnika.

Wiele elementów zarysowanej wyżej specyfiki wolnych Kościołów podlegało na przestrzeni kolejnych stuleci różnego rodzaju wyzwaniom i przekształceniom. W wielu tego rodzaju Kościołach zmieniła się percepcja Pisma Świętego, a to z uwagi na przyjęcie ustaleń naukowych badań biblijnych; zmienił się stosunek do aktywności misyjnej, gdyż wyrzeczono się zachowań o charakterze prozelityzującym, weryfikacji poddany został również stosunek do Kościołów tradycyjnych, co było efektem rozwoju ruchu ekumenicznego, którego *nota bene* wolne Kościoły protestanckie były prekursorami[5].

Odchodzenie przez najstarsze wolne Kościoły od ich wczesnego paradygmatu teologicznego i praktycznego ustalonego na przestrzeni XVII–XIX stulecia sprawiło, iż w XX wieku wiele z nich za sprawą fundamentalizmu protestanckiego (jako zjawiska kulturowego zapoczątkowanego w USA po pierwszej wojnie światowej) uzyskało nową tożsamość, określaną mianem ewangelikalnej[6]. Ewangelikalizm jest odmianą duchowości (pobożności) chrześcijańskiej, powstałą na gruncie protestantyzmu, a zwłaszcza wolnych Kościołów, a jej znaczące pierwiastki są obecne także poza protestanckim kręgiem. Dystansuje się ona zwykle od religijności przyjętej, począwszy od XIX stulecia, przez część wolnych Kościołów, opowiadających się za krytycznymi studiami nad Biblią, postawą prokulturową i eku-

[5] Zob. K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 25n.

[6] Wielu badaczy tego zjawiska jego początki dostrzega w XVI-wiecznym anabaptyzmie, a nawet u waldensów. Jednakże współczesny ewangelikalizm (zwany także neoewangelikalizmem) ukonstytuowany został przez wpływy purytańskie, pietystyczne i fundamentalistyczne.

menizmem. Dlatego też konserwatywne i przeciwne irenizmowi chrześcijańskiemu wolne Kościoły zaczęły stosować do siebie nazwę „Kościoły ewangelikalne”[7]. Wspólnoty te wszakże różnią się niekiedy znacząco między sobą. Część z nich w warunkach społeczeństwa globalnego i informacyjnego przechodzi głęboką ewolucję, dopuszczając w swoim łonie pluralizm teologiczny i pobożnościowy, otwierając się na współpracę z innymi tradycjami chrześcijańskimi i wchodząc w dialog ze współczesną kulturą[8].

Ordynacja kobiet w wolnych Kościołach

Historycznie rzecz biorąc, wolne Kościoły były pierwszymi wspólnotami w łonie nowożytnego chrześcijaństwa, które wprowadziły ordynację kobiet[9]. Podglebie tej praktyki, a zarazem jej uzasadnienie stanowiła przyjęta w tych wspólnotach radykalnie pojmowana zasada powszechnego kapłaństwa wszystkich chrześcijan[10]. Jeden z argumentów za dopuszczeniem pań do urzędu kościelnego opierał się na przekonaniu, iż skoro misyjne głoszenie Słowa Bożego – godność najwyższego rzędu – powierzone jest wszystkim wyznawcom Chrystusa, w tym także kobietom, to jak się zdaje nic nie stoi na przeszkodzie, by pełniły one inne funkcje w Kościele. W XIX wieku szereg denominacji z tego kręgu w USA rozpoczęło

[7] Trzeba zaznaczyć, iż poza Kościołami ewangelikalnymi istnieją znaczące środowiska ewangelikalne w innych Kościołach. W opinii niektórych specjalistów można nawet mówić o nurcie ewangelikalnym w Kościele katolickim i Kościołach prawosławnych.

[8] Inicjatywą, którą można wskazać jako mocne potwierdzenie tej tendencji, jest Global Christian Forum, skupiające przedstawicieli Kościołów przynależących do Światowej Rady Kościołów, Kościoła katolickiego, Kościołów prawosławnych spoza ŚRK oraz licznych Kościołów ewangelikalnych, w tym pentekostalnych. Zob. www.globalchristianforum.com.

[9] W opisywanych wspólnotach nie używa się zwykle określenia „święcenia” kobiet, gdyż nie występuje tam – podobnie jak w całym protestantyzmie – pojęcie kapłaństwa hierarchicznego (ministerialnego).

[10] Por. F. B. Edge, *The Doctrine of the Laity*, Nashville Tenn. 1985.

powierzanie urzędu kościelnego (pastorskiego) kobietom. Jak podaje Mark Chaves, w 1853 roku uczynili to kongregacjonaliści, w 1888 r. uczniowie Chrystusa, w 1895 r. Krajowa Konwencja Baptystyczna (National Baptist Convention) i Uświęceniowy Kościół Pentekostalny (Pentecostal Holiness Church), w 1898 r. Afrykański Metodystyczny Kościół Episkopalny[11]. Wayne Grudem wskazuje także na precedensowe ordynacje kobiet w Armii Zbawienia (1865) i w zbliżonej do metodyzmu wspólnocie tzw. zjednoczonych braci (1889)[12].

Na początku XXI wieku ordynacja kobiet jest znacznie rozpowszechniona w wolnych Kościołach o najdłuższej tradycji, zwłaszcza zaś w metodyzmie, mennonityzmie i baptyzmie[13]. Praktykuje ją także wiele wspólnot należących do Międzynarodowej Federacji Wolnych Kościołów Ewangelikalnych, na czele z ważnym w USA Evangelical Free Church of America. Pośród znaczących społeczności o względnie krótkiej historii kobiety ordynują zwłaszcza liczne, lecz nie wszystkie, Kościoły zielonoświątkowe (pentekostalne), co przypisać można zwłaszcza przyjętej tam teologii charyzmatów, rozdzielanych przez Ducha niezależnie od płci. Silna w XX wieku w wolnych Kościołach tendencja powierzania kobietom urzędu kościelnego została poważnie spowolniona, a nawet zahamowana w tych denominacjach anglosaskich, które w dwóch ostatnich dekadach dwudziestego stulecia przyjęły zdecydowanie konserwatywny kurs w doktrynie i praktyce kościelnej. Znamiennym przykładem tego zjawiska były wydarzenia w Południowej Konwencji

---

[11] M. Chaves, *Ordaining Women. Culture and Conflict in Religious Organizations*, Cambridge 1997, s. 16.

[12] W. Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth*, Sisters Ore. 2004, s. 458. Należy zaznaczyć, że wcześniej niż wszystkie wymienione wyżej denominacje funkcje kościelne powierzali kobietom kwakrzy i unitarianie. Wspólnot tych jednak najczęściej nie identyfikuje się z wolnymi Kościołami ze względu na negowanie przez nie dogmatu trynitarnego i chrystologicznego.

[13] E. M. Howe, *Women, Ordination of*, [w:] *Evangelical Dictionary of Theology*, red. W. A. Elwell, Grand Rapids Mich. 1989, s. 1182. Jednakże wśród baptystów toczy się intensywny spór w tej sprawie, do czego przyjdzie nam jeszcze nawiązać.

Baptystycznej (Southern Baptist Convention, SBC), największym Kościele protestanckim USA. W połowie lat 80. ubiegłego stulecia kierownictwo tej denominacji znalazło się w rękach duchownych i świeckich dystansujących się od umiarkowanego (czy postrzeganego przez niektórych jako liberalny) stylu swoich poprzedników[14]. Pośród celów stawianych sobie przez nowych przywódców było usunięcie kobiet-pastorów, ordynowanych w zborach (parafiach) Konwencji od lat 60. XX wieku[15]. Jednym z kroków prowadzących do realizacji tego celu była zmiana akcentów w prezentowaniu pozycji kobiety w Kościele, ze wskazaniem, iż powinna być ona poddana autorytetowi mężczyzny (patriarchalizm). Innym krokiem były działania prowadzące do osłabiania pozycji kobiet w instytucjach kształcenia teologicznego. W czołowych seminariach teologicznych Konwencji pozbawiano katedr panie zajmujące się wykładaniem przedmiotów czysto teologicznych (np. biblistyka, dogmatyka, teologia pastoralna), relegując je z grona profesorskiego lub powierzając przedmioty o pozycji drugorzędnej względem głównego nurtu wykładu teologii. W konsekwencji tych działań struktury denominacyjne wywierały na zbory nacisk, by porzucały praktykę ordynacji kobiet, a nawet zwalniały z funkcji pastorskich panie już je pełniące. Działania te przyniosły znaczący efekt. Mimo to, głównie ze względu na autonomię lokalnych zborów baptystycznych, w SBC w pewnej liczbie kongregacji służą kobiety-pastorki. Ich interesy reprezentuje organizacja Baptist Women in Ministry[16].

Polskie wolne Kościoły odznaczają się co do zasady na tle swych zagranicznych odpowiedników stanowczym konserwatyzmem. Poza metodystami, a ostatnio także mniejszymi wspólnotami penteko-

[14] Zob. J. C. Hefley, *The Conservative Resurgence in the Southern Baptist Convention*, Hannibal Mo. 1991, *passim*.

[15] Na temat początków ordynacji kobiet w SBC zob. L. McBeth, *Women in Baptist Life*, Nashville Tenn. 1979, s. 153nn.

[16] Zob. www.bwim.info.

stalnymi[17], ich stosunek do ordynacji kobiet jest negatywny[18]. Nie można jednak uznać, iż zagadnienie to jest nieobecne w dyskusji prowadzonej we wskazanym kręgu religijnym. W 2005 r. Krajowa Konferencja Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP dokonała zmian w Zasadniczym Prawie Wewnętrznym Kościoła, mających na celu uchylenie przepisów dopuszczających możliwość ordynacji pastorskiej osoby innej płci niż męska[19]. W gronie członków Kościoła Baptystycznego pojawiły się głosy, iż było to działanie członków Konferencji obawiających się wykorzystania liberalnych przepisów do przeprowadzenia ordynacji kobiet.

Niezależnie od wskazanego sprzeciwu wobec ordynacji duchownej w wolnych Kościołach protestanckich w Polsce kobiety posiadają prawo zasiadania w radach zarządzających zborami (tak np. w Kościele Baptystycznym[20]), są delegatami do ogólnodenominacyjnych gremiów synodalnych (posiadających w kilku Kościołach status najwyższej władzy uchwałodawczej), posiadają

---

[17] Kobiety odgrywają wiodące role przywódcze w takich lokalnych wspólnotach zielonoświątkowych, jak Kościół Chrześcijański „Wieczernik" w Kielcach i Kościół Chrześcijański w Świdniku. Więcej na temat tych społeczności: M. Libiszowska-Żółtkowska, *Kościoły i związki wyznaniowe w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 2001, s. 72–74.

[18] Kościół Metodystyczny w Polsce pierwszej ordynacji kobiety dokonał w 1972 roku. Dotyczyła ona pani Ewy Dolej z parafii w Gliwicach. Sprawa ta była podnoszona zwłaszcza w kontekście dokonanej w 2003 r. ordynacji ks. Wiery Jelinek w Kościele Ewangelicko-Reformowanym w RP, traktowanej powszechnie jako pierwsza ordynacja kobiety w protestantyzmie polskim. Zob. „Jednota" 2003 nr 10, s. 5–8.

[19] Zob. J. Dąbrowska-Patalon, *Ani Greka, ani Żyda…*, „Słowo Prawdy" [dalej: SP] 2006 nr 6, s. 21–25; L. Seredyńska, *A dlaczego nie kobiety?*, SP 2006 nr 4, s. 29–30; W. Tasak, *Kobiety w Kościele – co na to Biblia?*, SP 2006 nr 7–8, s. 20–23; tenże, *Kobieta za kazalnicą? A dlaczego nie?*, tamże, s. 24–26; M. Wichary, *O ordynacji kobiet szerzej*, tamże, s. 16–19.

[20] Odnotować wszakże należy silną w niektórych zborach praktykę zastępowania rad zborowych „radami starszych", co jest sposobem stawiania tamy członkostwu kobiet w kolegium zarządzającym zborem i zarazem jest niezgodne z prawem kościelnym.

własne struktury zrzeszające kobiety na szczeblu lokalnego życia kościelnego (np. koła kobiet w zborach baptystycznych) i na szczeblu ogólnopolskim (np. Służba Kobiet w KChB). Nieodłączną częścią powszedniego życia kościelnego w omawianych wspólnotach jest publiczna modlitwa kobiet w trakcie nabożeństw i występowanie przez nie w trakcie nabożeństw z wypowiedziami, które choć nie są kazaniami, to jednak są do nich niejednokrotnie pod względem treściowym zbliżone.

Kobieta a rodzina i seksualność w perspektywie wolnokościelnej

Ranga małżeństwa

Zagadnieniom małżeństwa i życia rodzinnego wolne Kościoły poświęcają tradycyjnie dużo uwagi. Najpewniej wynika to z biblizmu tych wspólnot, czyli woli praktycznego odwzorowywania postaw i wartości przedstawianych na kartach Pisma Świętego. Można przyjąć, że w ostatnich dekadach omawiane środowisko podkreśla doniosłość życia małżeńskiego i rodzinnego w sposób szczególny. Wiele wskazuje na to, że dzieje się to pod wpływem zmian społeczno-kulturowych, które niekiedy kwestionują tradycyjne paradygmaty małżeństwa i rodziny. Kościoły wolne reprezentujące etos konserwatywny zabiegają zatem o utrzymanie tradycyjnych wzorców zachowań w tym względzie.

Istnieją powody, by stwierdzić, iż w środowisku wolnokościelnym można spotkać często swoisty kult etosu małżeńskiego[21]. Przez to pojęcie należy rozumieć notoryczne akcentowanie znaczenia życia w związku małżeńskim jako optymalnego sposobu realizacji powołania chrześcijańskiego. W konsekwencji dochodzi tam nierzadko do nieformalnej deprecjacji stylu życia polegającego na rozmyślnej

[21] R. McQuilkin, *An Introduction to Biblical Ethics*, Wheaton Il. 1995, s. 187n.

rezygnacji przez osobę dorosłą z wchodzenia w relację małżeńską[22]. Dowodzi tego okoliczność, iż w większości polskich zborów ewangelikalnych duchowny nie posiadający żony traktowany jest nieufnie i w związku z tym nie ma szans na objęcie funkcji pastora. W mocno konserwatywnych środowiskach życie w celibacie może być postrzegane jako obciążenie, a nawet pewnego rodzaju defekt, utrudniający pełnienie znaczących ról w życiu kościelnym. Dotyczy to jednak głównie mężczyzn, gdyż na przestrzeni dziejów wolnych Kościołów istotną rolę odgrywały w nich żyjące w samotności kobiety. Organizowały one przedsięwzięcia misyjne, charytatywne, zajmowały się administrowaniem sprawami kościelnymi. Wiele misjonarek prowadzących działalność ewangelizacyjną w krajach oddalonych od ich stron ojczystych trwało w stanie panieńskim[23]. W Kościołach o proweniencji anglosaskiej autorytet kobiet o takim statusie był wysoki. Stanowi to podłoże dla obserwowanej obecnie coraz większej akceptacji dla „singielek" w innych krajach, w tym takich jak Polska.

Pozycja kobiety wobec mężczyzny w związku małżeńskim

Konserwatywno-chrześcijański model małżeństwa nacechowany jest zwykle bardziej lub mniej stanowczym patriarchalizmem[24]. W zależności od swojego ogólnego zabarwienia etycznego wolne Kościoły określają pożądany kształt relacji między mężem a żoną. O ile w Europie Zachodniej wspólnoty tego typu zwykle zaznaczają potrzebę partnerstwa między małżonkami, to np. w krajach afrykańskich czy słowiańskich mężczyźnie przypisuje się w małżeństwie prawo do silniejszej niż kobieta pozycji. Swoisty nawrót

[22] Jednocześnie negatywną ocenę moralną zyskują konkubinaty oraz różne postaci związków homoseksualnych.

[23] M. Kraft, *Women in Mission*, [w:] *Evangelical Dictionary of World Missions*, red. A. Scott Moreau, Grand Rapids – Carlisle 2000, s. 1020–1023.

[24] R. C. Kroeger, C. C. Kroeger, *Women in the Church*, [w:] *Evangelical Dictionary of Theology*, dz. cyt., s. 1183; E. Storkey, *What's Right with Feminism*, London 1985, *passim*.

do dawnych zwyczajów w tym względzie dokonywał się w ostatnich dwóch dekadach w Ameryce Północnej. Najprawdopodobniej pod wpływem liberalizacji obyczajowości ogółu tamtejszych społeczeństw środowiska ewangelikalne, a tym bardziej fundamentalistyczne, mające aspiracje kontestacyjne, akcentowały model żony podporządkowanej (podległej, uległej) mężowi[25]. Ruchy zrzeszające mężczyzn, takie jak Promise Keepers (Dotrzymujący Obietnicy), nierzadko odwołujące się do argumentacji o charakterze seksistowskim, promowały w wolnych Kościołach ideę przywództwa męża w rodzinie, relegującą kobietę do pozycji wyzbytej własnych aspiracji opiekunki ogniska domowego. Jednym z wyrazów opisywanej tendencji było dokonanie w 2000 r. w głównej formule doktrynalnej obowiązującej w Południowej Konwencji Baptystycznej zmiany w artykule dotyczącym życia rodzinnego. Artykuł XVIII konfesji pt. *Baptist Faith and Message* stwierdza odtąd m.in., iż „żona ma być pokornie uległa względem służebnego przywództwa sprawowanego przez jej męża, tak jak Kościół chętnie poddaje się panowaniu Chrystusa"[26]. Opisywane podejście nie zyskało jednak prawa obywatelstwa w większości omawianych wspólnot religijnych, a dostrzegalna na początku XXI wieku zmiana aury społecznej, sprzyjająca m.in harmonijnej koegzystancji płci, osłabia impet działań służących promowaniu zasygnalizowanych koncepcji.

[25] Tamże, s. 1184.

[26] Tekst po zmianach brzmi w oryginale następująco: "The husband and wife are of equal worth before God, since both are created in God's image. The marriage relationship models the way God relates to his people. A husband is to love his wife as Christ loved the church. He has the God-given responsibility to provide for, to protect, and to lead his family. A wife is to submit herself graciously to the servant leadership of her husband even as the church willingly submits to the headship of Christ. She, being in the image of God as is her husband and thus equal to him, has the God-given responsibility to respect her husband and to serve as his helper in managing the household and nurturing the next generation".

Regulacja poczęć

Sprawą dla kobiet szczególnie istotną jest stosunek ich środowiska światopoglądowego, względnie religijnego, do regulacji poczęć. Wolne Kościoły zwykle przestrzegają właściwej całemu protestantyzmowi zasady respektowania szerokiej autonomii indywidualnego sumienia w kwestiach z zakresu życia seksualnego[27]. Ramy niniejszych rozważań nie pozwalają na szersze zajęcie się związanym z tą problematyką zespołem zagadnień. Niech wystarczy zaznaczenie, iż generalnie rzecz biorąc środowiska wolnokościelne dopuszczają stosowanie środków antykoncepcyjnych, z wyjątkiem wczesnoporonnych. Najczęściej też są zdecydowanymi przeciwnikami aborcji, co upodabnia ich stanowisko do postawy Kościoła katolickiego w tym względzie[28].

Dzietność małżeństw osób przynależących do wolnych Kościołów kształtuje się podobnie jak w społeczeństwach, w których one żyją. Na gruncie polskim dominuje model rodziny 2 plus 2, choć nierzadko zdarza się model 2 plus 1. W kręgach ewangelikalnych w Polsce toczy się dyskusja na temat zapłodnienia *in vitro*, co ma także związek z faktem, iż bezpłodność dotyka w tym kręgu obecnie więcej małżeństw niż w dekadach poprzednich.

Homoseksualizm kobiecy

Wolne Kościoły jako wspólnoty chrześcijańskie, w większości konserwatywne pod względem etycznym, zwykle postrzegają praktykę homoseksualną (w tym homoseksualizm kobiecy) jako niedopuszczalny styl życia[29]. Mimo to w środowisku tym istnieje

---

[27] J. Stott, *Issues Facing Christians Today*, London 1990, s. 254–284.

[28] Konstatacja ta często pojawia się zwłaszcza w dokumentach dialogu ewangelikalno-katolickiego – *Evangelicals and Catholics Together. Toward a Common Mission*, red. C. Colson, R. J. Neuhaus, Dallas-London 1995, passim.

[29] R. E. O. White, *Homosexuality*, [w:] *Evangelical Dictionary of Theology*, dz. cyt., s. 528–530.

zróżnicowanie stosunku wobec tego zagadnienia. Niejednokrotnie poszczególne zbory należące do jednej denominacji mogą doń podchodzić na rozmaite sposoby. Z uwagi na złożoność problemu homoseksualnego (w tym i wątpliwość, czy homoseksualizm jest zjawiskiem wrodzonym czy nabytym) znaczna liczba zborów wolnokościelnych w świecie zachodnim przyjmuje postawy inne niż całościowa negacja tej orientacji seksualnej[30]. Postawy tego rodzaju schematycznie mieszczą się w dwóch grupach, określonych w języku angielskim następująco: 1) *welcoming but not affirming* (przyjmujemy, lecz nie afirmujemy); ta postawa oznacza, iż zbór ją deklarujący przyjmuje do swego grona członkowskiego osoby orientacji homoseksualnej, lecz nie wyraża zgody na uprawianie przez nie praktyk homoseksualnych; 2) *welcoming but affirming* (przyjmujemy i afirmujemy); ta postawa idzie dalej, zakłada bowiem zgodę zarówno na członkostwo homoseksualistów w zborze, jak i na praktykowanie homoseksualnego stylu życia, w tym pożycie seksualne. Gdyby próbować określić proporcje statystyczne stosunku środowisk wolnokościelnych do opisywanego zjawiska, to można by przyjąć, iż postawę *welcoming but not affirming* prezentuje zdecydowana większość wspólnot (może nawet aż 70 proc.), postawę stanowczo niechętną czy nawet wrogą (homofobiczną) około jedna czwarta ich ogółu, zaś podejście *welcoming but affirming* reprezentuje nikła, bo najwyżej kilkuprocentowa, grupa zborów. W Polsce te proporcje są inne, z przewagą postawy niechętnej, przy braku podejścia *welcoming but affirming*. Wyrazem napięć powstających na tym tle w środowiskach ewangelikalnych i fundamentalistycznych jest zarzut skierowany przez Południową Konwencję Baptystyczną pod adresem Światowego Aliansu Baptystycznego (Baptist World Alliance), organizacji skupiającej przytłaczającą część środowiska baptystycznego, jakoby Alians odnosił się aprobująco do denomi-

[30] Zob. D. H. Field, *Homosexuality*, [w:] *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, red. D. J. Atkinson, D. H. Field, Leicester – Downers Grove 1995, s. 450−454.

nacji baptystycznych zachowujących otwartą postawę wobec homoseksualizmu. Zarzut ten, obok szeregu innych, był podstawą zrzeczenia się przez SBC w 2004 r. członkostwa w Aliansie[31].

Konkluzje

1. W kwestii kobiecej, tak jak i w obszarze innych zagadnień etycznych, w wolnych Kościołach protestanckich dominują podejścia, które można określić mianem konserwatywnych i tradycjonalistycznych. Pod tym względem większość wskazanych wspólnot odstaje od Kościołów protestanckich głównego nurtu (ang. *mainline*), które – w zależności od punktu widzenia – można określić mianem liberalnych, awangardowych lub umiarkowanych. Postawy tradycyjne, często inspirowane treściami Biblii, są w konserwatywnych wolnych Kościołach postrzegane jako gwarant autentycznej kobiecości.

2. Niezależnie od obecnego w wolnych Kościołach – jak to nazwaliśmy – kultu małżeństwa, rodzinności, ojcostwa, macierzyństwa, a nierzadko i dużej dzietności, członkom tych wspólnot pozostawia się zwykle dość dużo swobody dla wyborów sumienia w sprawie regulacji poczęć i wyboru drogi życiowej. Wyrazem tej wolności w przypadku mniejszościowej grupy omawianych Kościołów jest praktyka ordynacji kobiet.

3. Stanowisko wolnych Kościołów wobec poszczególnych aspektów sprawy kobiecej podlega obecnie wyraźnie dostrzegalnej ewolucji w dwóch kierunkach:

a) w kierunku liberalizacji, co następuje po przeszło dwóch dekadach dominacji podejść tradycjonalistycznych, głównie w USA. Warto odnotować, iż mimo formalnych deklaracji popierania konserwatywnego zestawu wartości ewangelikalni chrześcijanie w Stanach Zjednoczonych są grupą społeczną o największym odsetku rozwodów;

---

[31] *Południowa Konwencja Baptystyczna – wystąpienie ze Światowego Związku Baptystycznego*, SP 2004 nr 9, s. 31.

b) w kierunku hermetyzacji („gettoizacji") środowiska o nastawieniu fundamentalistycznym, co powoduje jego zamykanie się we własnej subkulturze religijnej. Wydaje się, że dotyczy to jednak mniejszości w łonie środowiska wolnokościelnego.

Omawiana dwukierunkowa ewolucja upodabnia sytuację w wolnych Kościołach protestanckich do tendencji występujących w pozostałych nurtach chrystianizmu.

ks. Tomasz M. Daniel Mames

Wybrane zagadnienia z teologii kobiety w mariawityzmie

Kościół mariawitów jest jedyną polską wspólnotą, która swoją tożsamość czerpie z objawień, jakie otrzymała kobieta – matka Maria Franciszka Kozłowska. Mówić ściślej, Kościół mariawitów jest Kościołem zreformowanym przez kobietę, która nakreśliła – na podstawie otrzymanych objawień – istotę reformy Kościoła zachodniego[1]. Objawienia Dzieła Wielkiego Miłosierdzia stanowią zarazem punkt wyjścia dla teologii św. Marii Franciszki oraz teologów i teolożek mariawickich[2].

Mając na uwadze fakt, że źródło teologii feministycznej tkwi w przeświadczeniu o dyskryminacji kobiet w Kościele, należałoby

---

[1] Choć w 2006 roku Kościoły mariawickie obchodziły stulecie swego istnienia, to w sensie eklezjologicznym należałoby raczej mówić o stuleciu reformacji mariawickiej. Kościół mariawitów bowiem zawsze uważał się za tę część Kościoła rzymskokatolickiego (a co za tym idzie i Kościoła powszechnego), która przyjęła objawienia Dzieła Wielkiego Miłosierdzia.

[2] Obecność teolożek jest raczej domeną felicjanowskiego nurtu w mariawityzmie (Kościoła Katolickiego Mariawitów). Ponieważ podjęcie zagadnienia kwestii kobiecych w mariawityzmie płockim, jak i felicjanowskim w jednym artykule jest niezwykle trudne, uznałem za stosowne ograniczyć się do analizy zagadnień teologii kobiety w Kościele Starokatolickim Mariawitów. Tym samym konieczne stało się przeformułowanie tematu referatu wygłoszonego podczas konferencji.

szczegółowo pokazać, na czym owa dyskryminacja polega lub − innymi słowy – określić drogę wyzwolenia kobiet ze stanu podrzędności względem mężczyzn ku współuczestnictwu w doświadczaniu Mistycznego Ciała Chrystusa. Ale to nie wszystko. W teologii feministycznej „bardziej chodzi o dostrzeżenie kobiety i mężczyzny jako równych sobie w teologii i w życiu. Teologia ta pozwala od innej strony spojrzeć na Biblię i chrześcijaństwo, uwzględniając w nich człowieka niezależnie od jego płci”[3]. Właśnie ten wymiar refleksji feministycznej jest najbardziej artykułowany w teologii mariawickiej. Marginalną sprawą jest kwestia teologicznej emancypacji kobiet czy próba demaskulinizacji dogmatu trynitologicznego. Oczywiście teolodzy mariawiccy dochodzą do argumentacji przemawiającej np. za dopuszczeniem kobiet do funkcji liturgów czy − w przypadku mariawitów felicjanowskich – do odkrycia żeńskiego pierwiastka w Bogu, jednak punktem wyjścia refleksji jest zawsze patrzenie na człowieka przez pryzmat mistyki, w której płciowość przestaje być istotna na płaszczyźnie osobowej relacji z Bogiem.

Pierwsze pytanie, jakie się nasuwa, kiedy czytamy teksty Objawień Dzieła Wielkiego Miłosierdzia, dotyczy obrazu osoby Marii Franciszki. Założycielka jest w nich ukazana jako „Matka”, „Mistrzyni”, „Wielka Grzesznica” i „Oblubienica”. Z założonym przez nią Zgromadzeniem Kapłanów Mariawitów łączą ją relacje macierzyństwa i mistrzostwa, które się nawzajem uzupełniają. Maria Franciszka nie tylko daje początek męskiej kongregacji, ale nade wszystko staje się dla kapłanów nauczycielką. Oczywiście mówimy tu o duchowym macierzyństwie, którego realizacją jest nie tylko powołanie do życia kongregacji zakonnej, ale też ciągłe przeprowadzanie kapłanów z ich życia dotychczasowego do nowego życia. Mamy więc wyraźnie nakreślony motyw nowych narodzin, w których znamienną rolę, w tym rolę matki, spełnia Maria Franciszka. To ona przyjmuje pierwszych kapłanów i stawia przed nimi fundamentalne zada-

[3] J. Koleff-Pracka, S. Rejak, *„Mężczyzną i kobietą stworzył ich…”. O pojednaniu kobiet i mężczyzn w Kościele*, www.opoka.org.pl.

nie: przemianę dotychczasowego życia. Przemiana ta – jak mówią dzisiejsze teksty przyjęcia do zgromadzenia – oznacza obumarcie w aspirancie starego człowieka i zmartwychwstanie nowego. Maria Franciszka staje się wówczas jego matką, wyprowadzającą kapłana jako nowego człowieka na świat. Bardzo dobrze widać to na przykładzie o. M. Franciszka Strumiłły czy o. M. Michała Kowalskiego, którzy włączenie do Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów traktowali jako moment przełomowy w swoim życiu, można by rzec – duchowe narodziny. Stąd też zarówno siostry mariawitki, jak i kapłani mariawici określali Założycielkę słowem o dość wyraźnym zabarwieniu sentymentalnym – Mateczka.

Założycielka ma być dla kapłanów także mistrzynią, to znaczy osobą, której zadaniem będzie nauczanie kapłanów życia zakonnego. Oznacza to nie tylko kierowanie ich formacją, ale także implikuje założenie, iż jedynie Założycielka jest zdolna poprawnie prowadzić ich w życiu zakonnym. Znamienny jest fakt, że o ile w odniesieniu do Mateczki określenie „matka" nie budziło wątpliwości (jest bowiem zgodne z wyobrażeniem kobiety jako rodzicielki), to niepokój wśród duchowieństwa wzbudzało powołanie jej przez Boga do roli mistrzyni kapłanów. Dobrze określają to słowa Mateczki, która sama widzi niestosowność w tym, żeby kapłan słuchał kobiety. Wyraźnie widać tu różnicę między statusem kobiety i statusem kapłana. Problem ten był dla Marii Franciszki dość dużą przeszkodą, skoro o jego wyjaśnienie został poproszony (prawdopodobnie przez o. M. Andrzeja Gołębiowskiego) kierownik duchowy Mateczki, o. Honorat Koźmiński. O. Honorat nie widział w tym nic niewłaściwego, a jako argumentu użył przykładu św. Franciszka i św. Klary.

Założycielka nie miała bezpośredniego wpływu na wszystkich członków zgromadzenia kapłanów, a jedynie na niektórych. Podczas konferencji duchowych przekazywała im wskazówki dotyczące zachowania reguły św. Franciszka. Ułożyła także konstytucje zakonne dla całego ruchu mariawickiego. Była zatem nie tylko matką i mistrzynią, ale i interpretatorką reguły, prawodawczynią.

W realiach ówczesnego Kościoła konstruowanie prawa czy jego interpretacja było domeną mężczyzn. Tu dystrybutorką wiedzy prawnej, interpretatorką kanonów kościelnych zostaje kobieta.

Relacje z Bogiem w objawieniach Matki Założycielki określane są za pomocą dwóch pojęć: Wielka Grzesznica i Oblubienica. Pierwsze pojęcie jest różnicujące w stosunku do osoby Maryi Panny. Bogurodzica zostaje dana w Objawieniach jako nieustająca wspomożycielka Kościoła, a także jako wzór do naśladowania dla samej Założycielki. Nie dość tego – Maria Franciszka ma być podobna do Najświętszej Maryi Panny w tym znaczeniu, że to, co Dziewica Maryja przechodziła w ciągu swego ziemskiego życia, to Założycielka ma przejść w podobieństwie. Na podstawie tej obietnicy można dostrzec osobliwe podobieństwo między Maryją Panna a Założycielką. Bogurodzica pełni znamienną rolę w Dziele Odkupienia, podobnie jak i Maria Franciszka w Dziele Miłosierdzia. O ile zatem przez Maryję przychodzi na świat Zbawienie, o tyle przez Mateczkę przychodzi na świat Miłosierdzie. Z tej racji można mówić o podobieństwie Matki Miłosierdzia – Mateczki do Matki Zbawiciela – Maryi. Maryja i jej boskie macierzyństwo jest zatem figurą osobliwego macierzyństwa Mateczki. Dotyczy to podobieństwa nie tylko w powołaniu Maryi i Mateczki, ale również w konieczności trwania w stanie łaski utwierdzającej. Innymi słowy, dotykamy w tym miejscu kwestii Niepokalanego Poczęcia Maryi Panny i niepokalaności Mateczki[4].

W refleksji teologicznej Kościoła Mariawitów można wyróżnić trzy wielkie tematy, wokół których konstruowany jest dyskurs, a są to: Eucharystia, Najświętsza Maryja Panna i Maria Franciszka. Dwa pierwsze tematy rozwijane są od początku istnienia niezależnego Kościoła. Temat trzeci, to znaczy teologia posłannictwa Założyciel-

[4] W tym miejscu jedynie sygnalizuję tę kwestię, bowiem szerzej omówiłem ją gdzie indziej. Zob. T. D. Mames, *Powszechność Zaślubin Mistycznych Rodzaju Ludzkiego z Chrystusem Panem w świetle objawień św. Marii Franciszki Kozłowskiej*, [w:] *Kondycja człowieka*, red. ks. T. Dzidek, ks. Ł. Kamykowski, Kraków 2007.

ki, konstruowany jest na bazie dwóch poprzednich i stanowi ich konsekwencję. Z jednej strony jest to egzegeza relacji Oblubieniec (tj. Chrystus) – Oblubienica (tj. Mateczka), z drugiej zaś egzegeza relacji Niepokalana (Maryja Panna) – Wielka Grzesznica (Mateczka). Charakterystyczne dla teologii mariawickiej jest przyjęcie tezy, iż powyższe relacje dotyczą nie tylko osoby Założycielki, ale mają charakter powszechny. Oznacza to, iż każdy mężczyzna i każda kobieta są wezwani przez Boga do bycia oblubieńcem i oblubienicą oraz do wejścia na drogę niepokalaną. W mariawityzmie kobieta ukazuje, jak miłować Boga i spełniać Jego wolę. Rola kobiet w mariawityzmie jest znamienna z tej racji, iż to właśnie Założycielka – kobieta − ukazała nowe przestrzenie życia mistycznego i potrafiła tak wspierać Kościół, by szerząc Dzieło Wielkiego Miłosierdzia czynił miłosierdzie każdemu bliźniemu.

Należy zauważyć, że teologia konstruowana przez abpa Michała Kowalskiego (od 1922 roku) oscylowała wokół analogii osób Maryi Panny i Marii Franciszki. Poszukuje on ontologicznej równości, a co najmniej podobieństwa, między Maryją a Założycielką, co w konsekwencji prowadzi do przeniesienia pytań o relację: Maryja Panna – Założycielka jako kobieta, na relację: Założycielka jako kobieta − siostra zakonna jako kobieta. Można przypuszczać, że miała tu zastosowanie zasada „kto może więcej, ten może i mniej". Jeżeli bowiem następuje podniesienie rodzaju kobiecego do godności Maryi Panny, a Założycielka jest podobna Bogurodzicy, to w konsekwencji podobieństwo to odbije się także na córkach Mateczki – siostrach mariawitkach. Rodzi się więc szereg pytań: jakie warunki muszą być spełnione, aby Maryja mogła być uznawana za kapłankę[5]? Czy przy zaistnieniu tych samych warunków siostry zakonne są zdolne do przyjęcia święceń kapłańskich? Czy istnieje ontologiczna różnica między mężczyzną a kobietą, która to uniemożliwia?

[5] Warto zaznaczyć, że idea *Virgo-Sacerdos* (Maryi Dziewicy-Kapłanki) nie jest obca teologii rzymskokatolickiej.

Teologia zjednoczenia rodzaju ludzkiego z Chrystusem Panem, to znaczy formacja ku Mistycznemu Małżeństwu Ludzkości z Bogiem, postawiła inny problem: czy istnieje obecnie jakościowa różnica między kobietą a mężczyzną? Bo skoro w Chrystusie stanowimy jedno, to czy owa jedność w perspektywie eschatologicznej może zaistnieć także w perspektywie doczesności? Odpowiedź na tak postawione pytanie była twierdząca. A zatem skoro nie ma jakościowej różnicy, to czy kobiety mogą być podmiotem święceń? Według arcybiskupa tak[6].

Arcybiskup Kowalski zauważa, że duchowni – mężczyźni powołani na urząd kapłański − nie sprawują Najświętszej Ofiary z taką czcią i świątobliwością, jakiej ona wymaga. Dlatego też Chrystus Pan postanowił udoskonalić i uzupełnić dotychczasowe kapłaństwo: „Postanowił udarować godnością Kapłaństwa – jak czytamy w liście pasterskim – i drugą połowę rodzaju ludzkiego, mianowicie Święte Dziewice, Jemu Samemu w miłości doskonałej poślubione"[7]. Zdaniem abpa Michała, kobiety w czasach apostolskich były święcone na diakonisy, Kościół prawosławny wiele z nich czci jako święte. Co prawda, nie ma dowodów na to, że kobiety otrzymywały święcenia prezbiteratu, ale „brak tradycji − pisze abp Kowalski

---

[6] Warto mieć na uwadze fakt, iż język ma to do siebie, że zawsze wartościuje. Mogłoby się wydawać na przykład, że określenie „istota" jest neutralne. Jednakże jedno z semiotycznych znaczeń „istoty" to – według A. Graff – „człowiek, mężczyzna po prostu". Zdaniem Autorki, w polskim życiu publicznym sympatia dla „człowieka-mężczyzny" jest powszechna. Męskość to stanowczość, konsekwencja, rozwaga, wytrwałe dążenie do celu; to także władza. Męskość ponadto jest z natury polityczna. Za Arystotelesem należałoby stwierdzić, że mężczyzna to istota polityczna. Kobiecość natomiast łączy się m.in. z cielesnością, uwodzeniem, kokieterią i seksem, uległością i potrzebą podporządkowania. Kobieta w polityce to „baba dziwo". I „choć istnieją żeńskie odpowiedniki nazw profesji, to jednak żeńskość odbiera im nieco powagi". Jednak, o ile w polityce kobieta to „dziwo", o tyle w Kościele – to „parodia". Za: A. Graff, *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym*, Warszawa 2001, s. 35.

[7] *List pasterski o. Jana Marii Michała Arcybiskupa Maryawitów o Nowem Świętych Dziewic Kapłaństwie*, „Królestwo Boże na Ziemi" 1929 nr 2.

– nie może być przeszkodą do wprowadzenia w życie kościelne tego, co nie sprzeciwia ani zasadom wiary, ani moralności chrześcijańskiej”[8]. Według niego, święcenia te mogą przynieść wiele chwały Bożej oraz pożytku doczesnego i wiecznego wiernym.

Na początku 1929 roku zwierzchnik Kościoła Mariawitów zapowiedział możliwość udzielenia święceń kapłańskich siostrom zakonnym[9]. W Wielki Czwartek tegoż roku w asyście episkopatu mariawickiego i większości kapłanów wyświęcił pierwsze kapłanki, zaś przełożonej Zgromadzenia Sióstr Mariawitek, M. Izabeli Wiłuckiej-Kowalskiej, udzielił sakry biskupiej.

Zdaniem arcybiskupa, za wprowadzeniem kapłaństwa niewiast przemawiały zarówno racje teologiczne, jak i duszpasterskie[10]. Zaskakujący wydaje się fakt, że arcybiskup mariawitów nie odwołuje się do Objawień św. Marii Franciszki Kozłowskiej, które są obok Pisma Świętego i Tradycji katolickiej podstawą egzystencji mariawityzmu. Sam jednak stwierdził, że Objawienia Mateczki nie mówią wprost o ustanowieniu niewieściego[11] kapłaństwa. Biskupka M. Beatrycze Szulgowicz słusznie zauważa, że mariawici zdawali sobie sprawę z tego, że niewiastom powołanym do służby Bożej w Dziele Miłosierdzia Bóg przeznacza jakąś szczególną rolę

[8] Tamże.

[9] *O Kapłaństwie. Czy N. Marya Panna, Matka Boża, była kapłanką?*, tamże; *O Kapłaństwie. Czy siostry nasze mogą być kapłankami?*, „Królestwo Boże na Ziemi” 1929 nr 10.

[10] Na podstawie Pisma Świętego wykazał, że kobiety w czasach apostolskich pełniły urząd diakonis. Według arcybiskupa, Chrystus nie zabronił kobietom nauczać. Ewangelia wyraźnie mówi, że niewiasty jako pierwsze rozniosły radosną wieść o Jego zmartwychwstaniu. Tym samym były niejako „apostołkami zmartwychwstania” i apostołowie najpierw im uwierzyli, a dopiero potem mogli zobaczyć żywego Pana.

[11] Pojęcie „niewiasta” w mariawityzmie nie posiada pejoratywnych konotacji. Warto przytoczyć chociażby pojęcie „niewiasty mężnej”, określające w liturgii św. Marię Franciszkę Kozłowską. Zob. graduał we mszy ku czci św. Marii Franciszki zaczerpnięty z 31 rozdziału Przypowieści Salomonowych (*Mszał Eucharystyczny dla Kapłanów Maryawitów*, Płock 1929, s. 82b).

ze względu na godność i posłannictwo ich duchowej mistrzyni i matki. Świadczyły też o tym słowa Chrystusa o mariawickich zgromadzeniach zakonnych, wyrzeczone do Mateczki w 1902 roku: „Ten jest lud Mój wybrany – Niewiasty i Mężowie – im dam moc, aby mi podbili cały świat". Arcybiskup Michał więc – konstatuje biskupka Szulgowicz – kierując się wewnętrznym oświeceniem i znakami od Boga, wprowadził w Kościele Mariawickim, gdy nadszedł ku temu odpowiedni czas, kapłaństwo niewiast, widząc w tym wypełnienie Woli Bożej[12].

Arcybiskup Kowalski uważał, że kapłaństwo nowotestamentalne jest uzupełnieniem kapłaństwa w Starym Testamencie, a teraz Bóg postanowił uzupełnić i udoskonalić to kapłaństwo, by cały rodzaj ludzki – niewiasty i mężczyźni – zanosił na Jego ołtarze Ofiarę czystą i nieskalaną[13]. Myśl o powołaniu do godności kapłańskiej drugiej połowy rodzaju ludzkiego jest wyrażona w rytuale święceń sióstr na kapłanki. Biskup konsekrator kieruje do diakonis mających dostąpić święceń prezbiteratu następujące słowa: „powołuje zaś Duch Święty na tę godność najwyższą drugą połowę rodzaju ludzkiego, to jest święte Niewiasty, dlatego aby Bóg był wszystkim we wszystkich i przez wszystkich uwielbiony"[14].

Zagadnienie dopełnienia męskiego kapłaństwa przez kapłaństwo niewiast jest przewodnim motywem obrzędów święceń sióstr zakonnych: „Kapłani mężczyźni bowiem − jak czytamy w tekście rytu konsekracji − niedostateczną chwałę oddawali Panu. […] wielu z nich, zwiedzionych przez niewiasty, zamiast chwały wyrządzali Bogu zniewagi przez niegodne sprawowanie tej Ofiary Przeczy-

---

[12] [bpka] M. Beatrycze [Szulgowicz], *Ideologia Mariawityzmu w Listach pasterskich arcybiskupa Jana Marii Michała Kowalskiego*, [w:] *Z dziejów Królestwa…*, dz. cyt., s. 142.

[13] *List Pasterski o. Jana Marii Michała Arcybiskupa Marjawitów o nowym świętych dziewic kapłaństwie*. „Królestwo Boże na Ziemi" 1929 nr 11.

[14] *Święcenia Sióstr na Dyakonise i Kapłanki oraz Konsekracya na Biskupstwo*, [w:] *Mszał Eucharystyczny…*, dz. cyt., s. 7 [dodana]. Tekst święceń ukazał się również w osobnym wydaniu: *Rytuał święceń na dyakonise i kapłanki*, Płock 1929.

stej”[15]. Dlatego też Duch Święty postanowił podnieść do godności kapłańskiej i rodzaj niewieści, aby „dopełnił tego, czego dotąd nie dostawało rodzajowi męskiemu, i przemnożył chwały Bogu, wynagradzając Mu te zniewagi, jakie Mu rodzaj męski przez niegodne sprawowanie kapłaństwa wyrządzał[16].

W praktyce kapłaństwo sióstr zakonnych, podobnie zresztą, jak i kapłaństwo męskie, podporządkowane było ustawom zakonnym. Zgodnie z nimi najwyższym przełożonym Związku Nieustającej Adoracji Ubłagania i jednocześnie najwyższym hierarchą Kościoła był minister generalny, pełniący urząd arcybiskupa. Od jego decyzji zależało udzielanie święceń oraz mianowanie na urzędy kościelne. Przed nim odpowiadała matka generalna Zgromadzenia Sióstr Mariawitek, która ustanawiała siostry na poszczególne urzędy żeńskiej kongregacji. Po udzieleniu święceń biskupich matka generalna otrzymała godność arcykapłanki, stanowiącą urząd analogiczny do urzędu arcybiskupa. Najwyraźniej chodziło tu o stworzenie paralelnej hierarchii duchownej sióstr zakonnych, stanowiącej dopełnienie hierarchii męskiej. Poprzez analogiczne urzędy – diakonis, kapłanek i biskupek oraz arcykapłanki – udziałem kobiet stała się nie tylko pełnia sakramentu kapłaństwa, ale także i pełna dostępność urzędów w Kościele. Należy jednak podkreślić, że diakonis, kapłanek i biskupek było kilkakrotnie więcej niż kleru męskiego. Taki stan rzeczy mógł wynikać z założenia, iż kapłaństwo sióstr zakonnych miało wynagradzać za zniewagi wyrządzone Bogu przez stan kapłański męski. Niemniej jednak nie oznaczało to likwidacji męskiego stanu kapłańskiego, gdyż ten nie utracił racji bytu. Z powyższego można też wnioskować, że sprawowanie kapłaństwa zostało powierzone mężczyznom i gdyby mężczyźni należycie posługiwali, nie byłaby konieczna rekapitulacja (*anakefalaiosis*) tej posługi przez kobiety. Według tej myśli kobieta staje się narzędziem odnowy i powrotu do stanu właściwego. O ile

[15] *Święcenia sióstr na Dyakonise i Kapłanki…*, dz. cyt., s. 8.

[16] Tamże.

zatem mężczyzna stał się przyczyną upadku stanu duchownego, o tyle kobieta staje się przyczyną jego odnowienia. Nietrudno dostrzec przewartościowanie roli kobiety: w dziele stworzenia kobieta (Ewa, która skusiła Adama) staje się przyczyną upadku, grzechu, a w związku z tym śmierci. W dziele odkupienia Maryja (Dziewica – Kapłanka) stała się drugą Ewą, przynosząca na świat Syna – Odkupiciela (Kapłana Nowego Przymierza), jest więc niewiastą życiodajną. Jednak grzech mężczyzny – duchownego sprawia, że zachodzi potrzeba, aby w dziele miłosierdzia kobieta − ofiarnica stała się odnowicielką kapłaństwa. Warto zwrócić uwagę na fakt, że pierwszą kobietą, która miała wynagradzać za grzechy kapłanów, była Mateczka, a wraz z nią mariawitki z chóru sióstr bogomyślnych (kontemplacyjnych)[17].

Zainteresowanie kwestią kobiecą było elementem nie tylko doktryny mariawickiej, ale również myśli społecznej. Jej odzwierciedlenie znajdujemy w czasopiśmiennictwie mariawickim oraz w organizacji życia parafii. Kobiety pełniły wówczas funkcje obdarzane społecznym szacunkiem: nauczycielek (w mariawickich ochronkach, szkołach początkowych, progimnazjum), organizatorek okolicznościowych akademii, zasilały też szeregi Żeńskiego Związku Młodzieży Mariawickiej „Templariuszka". Specjalnie dla młodzieży żeńskiej powołano czasopismo „Templariuszka" (jego redaktorką była s. Maria Kopystyńska), siostry zakonne ochroniarki natomiast tworzyły czasopismo dla dzieci „Dziecko Mateczki". Jak zauważa Małgorzata Adamczyk: „propagowany przez pisma mariawickie w dwudziestoleciu międzywojennym ideał kobiety to kobieta aktywna, działająca w najbliższej społeczności – zdecydowana, kulturalna organizatorka życia społecznego, ale też poświęcająca się rodzinie"[18].

---

[17] Siostry mariawitki dzielą się według określonych przez konstytucje zakonne zadań na trzy chóry: siostry służebne, czynne i bogomyślne.

[18] M. Adamczyk, *Kobieta w mariawityzmie*, [w:] *Kobiety i kultura religijna. Specyficzne cechy religijności kobiet w Polsce*, red. J. Hoff, Rzeszów 2006. Warto nad-

Warto zauważyć, iż według myśli teologicznej abpa Kowalskiego mariawityzm jest w ciągłej transformacji. Transformacja ta polega na przejściu od struktur typowo patriarchalnych do matriarchalnych, i to nie tylko w kontekście organizacyjnym, ale także doktrynalnym[19]. Teologia kobiety staje się integralnym elementem doktryny, wprowadzanych innowacji w nauczaniu Kościoła. Doszło więc do sytuacji, w której przeciwnicy owych innowacji, chcąc odrzucić dotychczasowe koncepcje arcybiskupa, zachwiali jednocześnie koherentnością teologii kobiety. Kiedy w 1935 roku w mariawityzmie doszło do rozłamu, refleksja teologiczna nad kobietą i kobiecością rozwinęła się w dwóch kierunkach. W nurcie płockim (Kościół Starokatolicki Mariawitów) podporządkowana została idei rewizji doktryny (recesja teologii kobiety), w nurcie felicjanowskim natomiast (Kościół Katolicki Mariawitów) była pogłębiana przez abpa Kowalskiego i jego następców (ewolucja teologii kobiety)[226].

Zaskakujące jest, że współcześnie w nurcie płockiego mariawityzmu zagadnienie refleksji teologicznej nad kobietą i kategorią kobiecości jest tematem marginalnym. W przeciwieństwie do denominacji felicjanowskiej Kościół Starokatolicki Mariawitów nie włączył elementów feministycznych do swojej doktryny. Po 1935 roku dynamika kultu Mateczki osłabła, zaś reformatorzy rewidując w tej kwestii poglądy abpa Kowalskiego, dążyli do zrekonstruowania recepcji osoby Założycielki w roku 1921. Jednocześnie rekonstrukcja ta miała stanowić element doktryny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. W dokumentach Kościoła Założycielki nie określano już jako błogosławioną. Nie stosowano wobec niej określeń, które

mienić, że praca ta zawiera dosyć ciekawą interpretację roli Założycielki w społeczności mariawickiej.

[19] Niezwykle interesujące wydaje się zagadnienie dotyczące zmiany stosunków społecznych, dokonującej się wraz z wprowadzaniem do doktryny elementów feministycznych. Kwestia ta wymaga jednak pogłębionego studium, a ramy niniejszego opracowania pozwalają jedynie zasygnalizować ten problem. Nadmienię tylko, że zasadne byłoby dokonanie analizy małżeństw zakonnych czy doktryny społecznej.

jeszcze do niedawna stanowiły istotny punkt ciężkości w nauczaniu abpa Kowalskiego. Mogłoby się wydawać, że w roku 1935 pisano tak, jakby Mateczka umarła niedawno.

Czy można zatem mówić o desakralizacji Marii Franciszki Kozłowskiej, a tym samym o desakralizacji kobiety w płockim nurcie mariawityzmu? Warto zwrócić uwagę, że Założycielka nadal była kimś ważnym dla społeczności mariawickiej. Jej osoba i posłannictwo wciąż stanowiły punkt odniesienia w krystalizacji nowej świadomości eklezjalnej (na poziomie makrospołecznym) i wyznaniowej (na płaszczyźnie doświadczenia jednostkowego). Punktem zwrotnym dla płockich mariawitów stała się reforma podjęta w imię wierności ideałom pierwotnego mariawityzmu. Nie da się ukryć, że wpływ na kształtowanie owych pierwocin miała nade wszystko Założycielka. Nie ulega też wątpliwości, że reformatorzy pragnęli kształtować Kościół w tym samym duchu. Odrzucenie koncepcji kanonizacyjnych Mateczki nie desakralizowało osoby Założycielki, lecz sprowadzało hierofanię abstraktu (np. Małżonka Chrystusowa) do hierofanii konkretu (Maria Franciszka, która otrzymała Objawienie Boże). Przesunięto więc środek ciężkości z kultu osoby na świadomość osoby[227].

Dotychczas mowa była o doktrynie Kościoła, nie zaś o przekonaniach wiernych. Wydaje się, że przekonanie o świętości Marii Franciszki Kozłowskiej było wśród wiernych bardzo mocne. Wywołało ono zjawisko odwrotne do tego, które zostało zapoczątkowane przez reformatorów. W kościołach wymieniano imię Mateczki podczas spowiedzi powszechnej („spowiadam się błogosławionej Marii Franciszce"), wierni nadal śpiewali pieśni o Założycielce (rozpowszechnione dzięki Związkowi Młodzieży Mariawickiej – Templariuszom i Templariuszkom), nad tabernakulum w niektórych świątyniach nadal wisiały obrazki przedstawiające Ofiarę Mateczki[228]. Po II wojnie światowej w kalendarzu mariawickim Maria Franciszka ponownie jest określana jako błogosławiona. Wraz z ukazaniem się nowego wydania *Brewiarzyka Mariawickiego* w roku 2001 owe oddolne zmiany zostają przyjęte przez Kościół Staroka-

tolicki Mariawitów. Niebawem ukazały się drukiem również i pieśni o Mateczce, nie tylko stanowiące wyraz przekonań wiernych, ale też prezentujące zawarte w nich treści jako element doktryny.

Warto zwrócić uwagę na wzrastającą maskulinizację duchowieństwa (w 1937 r. siostry zakonne zrzekły się kapłaństwa, choć faktycznie posługę tę pełniły do lat 80. XX wieku) przy jednoczesnym dalszym rozwoju kultu Założycielki. Można przyjąć, że recepcja teologii abpa Kowalskiego wśród mariawitów była dość słaba, toteż jej rewizja w odniesieniu do kultu Mateczki nie spotkała się z większym sprzeciwem. Ewolucja tego kultu – od odgórnej kanonizacji, poprzez rewizję doktryny, aż po ogłoszenie świętości Mateczki *de facto* na mocy *vox populi* – ukazuje, iż stanowi on integralny element tożsamości mariawickiej. Innymi słowy, bez osoby Mateczki nie można mówić o mariawityzmie.

Powstaje skądinąd słuszne pytanie o włączenie powyższych kwestii do refleksji teologicznej o kobiecie i kobiecości[20]. Można śmiało przyjąć, że teologia nazywana feministyczną w Kościele Starokatolickim Mariawitów jest *in statu nascendi*. Zarówno w dokumentach Kościoła, jak i publikacjach wydanych po 1945 roku problematyka refleksji teologicznej o kobietach jest niezwykle uboga. Wydaje się, że na ten stan rzeczy miały wpływ co najmniej trzy czynniki.

---

[20] Po 1945 roku siostry zakonne wraz ze świeckimi mariawitkami włączały się (i tak jest po dziś dzień) w inicjatywy o wymiarze parafialnym i ekumenicznym. Na łamach „Mariawity" ukazywały się okolicznościowe artykuły dotyczące pracy sióstr mariawitek i mariawickich aktywistek parafialnych. Opublikowano także serię artykułów w dziale „Chrystus i kobiety". Co prawda, można z nich wnioskować o obrazie kobiety w organie prasowym Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, jednakże treści te nie stawiają pytań kluczowych dla teologii feministycznej. Wydaje się, że w perspektywie przyszłości szansę na postawienie owych pytań będzie mieć nowa generacja mariawickich uczestniczek Światowego Tygodnia Modlitw. Dla przykładu można podać, że w Płocku inicjatorkami tego przedsięwzięcia były siostry mariawitki. Jeśli nastąpi aktywizacja mariawitek na tym polu, powstanie szansa na zaistnienie swoistego *Women-Church* (rozumianego w kategoriach Miriam Therese Winter). Por. J. Tomaszewska, *Women-Church, czyli rebeliantki w Kościele*, „Katedra" 2001 nr 1.

Pierwszą z – jak się wydaje – istotnych przyczyn było odrzucenie koncepcji teologicznych abpa Kowalskiego. Skoro reformatorzy zakładali powrót doktryny do tej z czasów Mateczki, nie do utrzymania było dotychczasowe nauczanie o szczególnej roli kobiety w ekonomii zbawienia. Podobnie i teologiczne uzasadnienia kapłaństwa sióstr zakonnych musiały zostać odrzucone, a zatem kapłaństwo sióstr stało się co najwyżej instytucją równorzędną kapłaństwu męskiemu. W konsekwencji – jak można domniemywać – straciło swoje uzasadnienie (tzn. wynagradzanie za grzechy kapłanów) i zostało wyparte na dalszy plan[228]. Wraz z dobrowolnym (*sic*!) zrzeczeniem się przez siostry pełnienia funkcji duszpasterskich ich posługa stała się pomocnicza dla kapłanów – mężczyzn. Choć siostry nie odprawiały mszy świętej i nie były proboszczami, to w przypadku konieczności udzielały wiernym Komunii św. czy w nagłych przypadkach namaszczały chorych. Ponieważ po 1937 roku nie święcono więcej sióstr na diakonisy i kapłanki, po śmierci ostatniej z nich kwestia kapłaństwa kobiet w płockim mariawityzmie została zamknięta. Oznacza to, że w publikacjach mariawickich brakuje refleksji teologicznej nad naturą kapłaństwa kobiet, mimo że zwraca się uwagę na fakt ordynowania kobiet w innych Kościołach.

Drugą przyczyną braku refleksji feministycznej w mariawityzmie płockim jest systematyczne kurczenie się Zgromadzenia Sióstr Mariawitek. Wydaje się zasadne przyjęcie tezy, że na konstruowanie teologicznego obrazu kobiety współcześnie duży wpływ mogłyby mieć siostry zakonne. O ile w przeszłości model zakonnicy mariawickiej opierał się na pracy fizycznej i kontemplacji, a posłannictwo sióstr zawsze stało w cieniu kapłanów, to dziś trudno przyjąć ówczesne konstytucje mariawitek za możliwe do realizacji. Wobec tego zgromadzenie stanęło wobec kryzysu, którego jedną z pochodnych jest brak teolożek-zakonnic. Wynika to z faktu, iż w dotychczasowych ramach zgromadzenia siostry nie były kształcone teologicznie tak samo jak kapłani. To powodowało, iż dystrybucja wiedzy sakralnej od początku mariawityzmu

była w ręku mężczyzn − kapłanów. Ten stan rzeczy utrzymał się do dzisiejszego dnia w denominacji płockiej.

Trzecia przyczyna tkwi w braku aktywnej obecności mariawitów w dyskursie naukowym. W ostatnim czasie powstaje dosyć duża liczba publikacji naukowych poświęconych mariawityzmowi, lecz konfrontacja z nimi odbywa się jedynie na łamach „Mariawity" czy „Pracy nad Sobą". Dyskurs nad nimi zostaje więc zamknięty w ramach jednej konfesji. Powoduje to nie tylko ograniczenie merytorycznej debaty, ale także niemożliwość konfrontacji na gruncie neutralnym, np. w innych periodykach (w tym naukowych). W związku z powyższym nurty obecne we współczesnej teologii (w tym teologia kobiety) są dyskursem toczącym się poza debatą doktrynalną mariawitów płockich.

Z tego wynika fakt nieobecności w dyskursie mariawitologicznym mariawickich teologów i teolożek feministycznych. Teologia feministyczna zdaje się być nieobecna w teologii mariawickiej – jak się wydaje – nie z tej racji, że mariawici nie włączali się w ruch feministyczny w ogóle, ale z tego powodu, iż celem mariawityzmu jest podniesienie stanu ducha całej ludzkości. Doktryna Kościoła mariawitów konstruowana jest wokół tego zagadnienia, zaś elementy feministyczne są wprowadzane w takim zakresie, w jakim służą realizacji założeń mariawityzmu (to znaczy *anakefalaiosis* ludzkości). Wobec powyższego fundamentalną kategorią antropologii mariawickiej jest ludzkość, czyli organiczna społeczność wszystkich ludzi – kobiet i mężczyzn. Zamknięcie się na wpływy nowej myśli teologicznej, jaką jest teologia feministyczna, przy jednoczesnym podkreślaniu założeń pierwotnego mariawityzmu, jest konwencją utrzymania doktrynalnego *status quo* i – jak się wydaje – oczekiwania na oddolne podjęcie owych inspiracji.

Czy Kościół jest kobietą? Pytanie to podobne jest do innego: czy Bóg jest Kobietą? Zarówno mariawici płoccy, jak i felicjanowscy nie zadają tego pytania. Nie dlatego, że jest ono niestosowne, ale z tej racji, że punktem wyjścia powinno być inne pytanie: dokąd ma zmierzać człowiek − każdy mężczyzna i każda kobieta?

Wchodząc w dyskurs teologiczny, niejednokrotnie zapominamy, że orzeczniki rodzajowe (*gender*) potrafią determinować (ograniczać) nasze poznawanie światów duchowych. Tam, w świecie ducha, nie jesteśmy ani mężczyznami, ani kobietami; jesteśmy zanurzeni w Bogu, który jest wszystkim. Jesteśmy zanurzeni w bóstwie Trójjedynego. I tylko z perspektywy zakotwiczenia w materii możemy mówić o bardziej męskim czy bardziej żeńskim aspekcie tego bóstwa. Jeżeli owe kategorie poznawania postawimy sobie za cel, trudno będzie nam się wznieść ponad ową materię.

Tych słów nie piszę dlatego, że teologia kobiety w mariawityzmie jest odległa od teologów, ale z tej racji, iż jest mało znana. Także nie z tego powodu, że jej konstruowanie leży poza ośrodkiem zainteresowań samych mariawitów. Jeśli nasze doświadczanie męskości i kobiecości bóstwa stanie się środkiem do zjednoczenia z Bogiem, będziemy mogli zakotwiczyć się w Duchu i powiedzieć za św. Pawłem apostołem: „już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus".

Elżbieta Adamiak

Treść i cele feminizmu katolickiego

Podejmując temat feminizmu katolickiego, refleksję należy zacząć od określenia, czym jest feminizm katolicki. Z pojęciem tym możemy się spotkać w artykułach o charakterze publicystycznym[1], rzadziej w literaturze naukowej. Nie występuje ono w słownikach społecznych i teologicznych. Znajdujemy tam pojęcie „feminizm", niekiedy z prezentacją jego historii i różnych nurtów feministycznych, lecz nie ma pośród nich „feminizmu katolickiego"[2]. Brakuje takiego pojęcia również w leksykonach teologiczno-feministycznych. Północnoamerykański *Dictionary of Feminist Theologies* w ogóle nie zawiera hasła „feminizm" (ma za to wiele aspektowych haseł ze słowem „feministyczny")[3], na-

---

[1] C. Kościelniak, *Katolicki feminizm – szansa czy zagrożenie?*, „Przewodnik Katolicki" 2003 nr 9, s. 26–27.

[2] Tak jest m.in. w: E. Durlak, R. Szmydki, *Feminizm*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. L. Bieńkowski i in., t. 5, Lublin 1989, k. 115–116; E. Gössmann, *Feminismus*, [w:] *Lexikon fur Theologie und Kirche*, red. W. Kasper i in., t. 3, Freiburg – Basel, Wien 2006, k. 1224–1225 (tu również na kolejnych stronach pojawiają się hasła dotyczące feministycznej pedagogiki religijnej oraz teologii feministycznej); E. Adamiak, *Feminizm*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 308–315.

[3] Takich jak: hermeneutyka feministyczna, teologie feministyczne różnych regionów świata, a także teorie feministyczne, zob. *Dictionary of Feminist Theologies*, red. L. M. Russel, J. S. Clarkson, Louisville, Kentucky 1996, s. 99–120.

tomiast niemiecki *Wörterbuch der Feministischen Theologie* zawiera po prostu hasło „Feminizm"[4].

Najbliższe znaczeniowo wydaje mi się pojęcie „feminizm chrześcijański", który według *Słownika teorii feminizmu* Maggie Humm oznacza „teorie feministyczne dotyczące chrześcijaństwa"[5]. Autorka celowo używa liczby mnogiej i teorie te klasyfikuje następująco:

> 1. teorie sprzeciwiające się teologicznej wizji kobiety i kwestionujące androcentryzm tradycyjnej teologii;
>
> 2. teorie odrzucające takie prawo kościelne, które nie dopuszcza kobiet do ordynacji na duchownego;
>
> 3. teorie, które cenią Kościół jako instytucję, a za swój cel przyjmują podwyższenie statusu kobiety w Kościele[6].

Sposób, w jaki Humm opisuje feminizm chrześcijański, słabo akcentując wymiar praktyczny tego zjawiska, zaskakująco – w zestawieniu z jej własną definicją feminizmu[7] – stawia go na pozycji teoretycznej. Zarazem jednak rozciąga opisywany fenomen na wszystkie wyznania chrześcijańskie. Autorka ta odnotowuje również fakt istnienia nurtów feministycznych w judaizmie[8].

---

[4] U. Gerhard, *Feminismus*, [w:] *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, red. E. Gössmann i in., wydanie 2. zmienione, Gütersloh 2002, s. 134–138. Warto zaznaczyć, iż w pierwszym wydaniu tego słownika znajdowało się jeszcze szersze pojęcie, por. C. J. M. Halkes, H. Meyer-Wilmes, *Feministische Theologie/Feminismus/Frauenbewegung*, [w:] *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, red. E. Gössmann i in., Gütersloh 1991, s. 102–105.

[5] M. Humm, *Słownik teorii feminizmu*, Warszawa 1993, s. 62.

[6] Jak wyżej. Androcentryzm to, według tej autorki, „skoncentrowanie uwagi na mężczyźnie, wyznaczające zbiór podstawowych wartości dominującej kultury, w której mężczyźni i ich zachowania stanowią źródło norm", tamże, s. 20.

[7] „Definicja f. obejmuje zarówno doktrynę równych praw dla kobiet (w praktyce: zorganizowany ruch na rzecz praw kobiet), jak ideologię społ. przeobrażeń, których celem jest nie tylko społ. równość, ale też powstanie «świata, który byłby światem także dla kobiet»"; tamże, s. 60.

[8] Tamże, s. 70–71.

Kolejną autorką, która stosuje pojęcie potencjalnie pokrewne tytułowemu, jest Christine Janowski, ewangelicka teolożka niemiecka, która pisze o „feminizmie teologicznym”[9], przy czym stosuje je jako synonim innego pojęcia – „teologii feministycznej”[10]. I tutaj zatem mamy do czynienia z pojęciem z zakresu teorii, co więcej, teologii, a więc z pojęciem węższym, jak mi się wydaje, w stosunku do zaproponowanego w tytule „feminizmu katolickiego”.

Ten krótki przegląd literatury leksykograficznej służy pokazaniu pewnego zjawiska, które ma moim zdaniem głębokie uzasadnienie merytoryczne: brak pojęcia „feminizm katolicki” w literaturze przedmiotu wynika z braku istnienia nurtu feminizmu tak właśnie formułującego swą tożsamość. Są kobiety (i mężczyźni), które (którzy) określają własną tożsamość, mówiąc, iż są katoliczkami (katolikami) i feministkami (feministami). Są takie osoby w Polsce. Dzięki socjologicznym pracom badawczym Joanny Tomaszewskiej przedstawionym w jej pracy doktorskiej *Między feminizmem a katolicyzmem. Antynomie tożsamości*, obronionej na Uniwersytecie Warszawskim, można podejmować też próby rekonstruowania sposobów myślenia tak określających się osób. Prace Tomaszewskiej pokazują jednak, iż nie jest to środowisko jednorodne, że w podejściu do poszczególnych zagadnień, o które pytała respondentki i respondentów, różnili się oni między sobą niekiedy znacznie[11].

Choć moje podejście naukowe jest inne – teologiczne – to pojęcie „feminizm katolicki” pojmuję tylko na płaszczyźnie socjologicznej.

---

[9] Zob. J. C. Janowski, *Theologischer Feminismus*, [w:] *Weiblichkeit in der Theologie*, red. E. Moltmann-Wendel, Gütersloh 1988, s. 149–185.

[10] Zob. np. H. Meyer-Wilmes, *Feministische Theologie*, [w:] *Wörterbuch des Christentums*, red. V. Drehsen, H. Häring i in., Gütersloh 1988, s. 342–343; M.-T. Wakker, *Feministische Theologie*, [w:] *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, red. P. Eicher, t. 1, München 1985, s. 353–360.

[11] Spośród opublikowanych prac tej autorki zob. J. Tomaszewska, *Women-Church, czyli rebeliantki w Kościele*, „Katedra” 2001 nr 1, s. 202–211; taż, *Katoliczki i feministki*, „Zadra” 2002 nr 2, s. 5; taż, *Między katolicyzmem a feminizmem. O poszukiwaniu własnej drogi*, „Katedra” 2004 nr 5, s. 20–28.

Teologicznie można by mówić o feminizmie chrześcijańskim jako takim nurcie feminizmu, który wypływa z zasad przyjmowanej wiary. Teologicznie można też mówić o nurcie refleksji teologicznej, istniejącym już od z górą czterdziestu lat, który nazywa się teologią feministyczną. I w tym wypadku jednak poszczególne reprezentantki, choć przynależą do konkretnych wyznań chrześcijańskich, akcentują wyraźnie ekumeniczny charakter swej refleksji.

Zdaję sobie sprawę, iż dla feminizmu katoliczek i katolików istotne znaczenie ma wezwanie Jana Pawła II do tworzenia „nowego feminizmu", znane zwłaszcza z encykliki *Evangelium vitae*:

> W dziele kształtowania nowej kultury sprzyjającej życiu, *kobiety* mają do odegrania rolę wyjątkową, a może i decydującą, w sferze myśli i działania: mają stawać się promotorkami „nowego feminizmu", który nie ulega pokusie naśladowania modeli „maskulinizmu", ale umie rozpoznać i wyrazić autentyczny geniusz kobiecy we wszystkich przejawach życia społecznego, działając na rzecz przezwyciężania wszelkich form dyskryminacji, przemocy i wyzysku[12].

Znane mi są również liczne inne wypowiedzi Jana Pawła II, w tym z *Listu do kobiet*, które zawierają zróżnicowaną, ale zasadniczo pozytywną ocenę feminizmu. Podobne podejście odnaleźć można w wielu papieskich wypowiedziach. Mają one dla potencjalnego projektu pod nazwą „feminizm katolicki" duże znaczenie. Dla przykładu przytoczę fragment katechezy *Maryja a godność kobiety* z 22 czerwca 1994 roku:

> W sposób szczególny uznania roli i godności kobiety domagał się w naszym stuleciu ruch feministyczny, który postawił sobie za cel przeciwdziałanie

[12] Nr 99. Por. tenże, Encyklika *Vita consecrata*, nr 58. Zob. L. Caldecott, *Dar z siebie, czyli „nowy feminizm" Papieża*, „Communio" (1997) 1, s. 104–108; E. Adamiak, E. Bońkowska, A. Karoń-Ostrowska, A. Magdziak-Miszewska, I. Słodkowska, *Nowy etap feminizmu czy powrót od źródeł stworzenia? Dyskusja*, „Więź" 1998 nr 1, s. 20–40; I. Mroczkowski, *Nowy feminizm w nauczaniu Jana Pawła II*, „Więź" 1998 nr 1, s. 1–19; M. A. Glendon, *Spojrzenie na nowy feminizm*, „Więź" 1998 nr 1, s. 69–79; M. O'Brien Steinfels, *Trudności nowego feminizmu*, „Więź" 1998 nr 1, s. 80–89.

> czasem w formie bardzo energicznej wszystkiemu, co w przeszłości i obecnie utrudnia afirmację wartości i pełny rozwój osobowości kobiety, a także jej uczestnictwo w wielorakich formach życia społecznego i politycznego. Te postulaty, w znacznej mierze słuszne, umożliwiły bardziej zrównoważone spojrzenie na problem kobiet we współczesnym świecie[13].

Mimo tych słów nie ma jednak w nauczaniu Jana Pawła II, jak też Benedykta XVI wezwania do rozwijania feminizmu rozumianego wyznaniowo, czyli feminizmu katolickiego.

W niniejszym artykule myślenie Jana Pawła II o feminizmie będzie zatem pewnym założeniem, a nie przedmiotem refleksji. W innej publikacji zaprezentowano wyniki przeprowadzonych badań, na których podstawie można stwierdzić, że ten aspekt nauczania papieskiego nie doczekał się szerokiej recepcji, jak i praktycznego przełożenia ani w Kościele w Polsce, ani – tym bardziej – w społeczeństwie polskim[14].

Pojęcie feminizmu i stosunek Kościołów (w tym Kościoła katolickiego) do niego

Zadaniem tego artykułu nie jest prezentacja różnorodnego rozumienia pojęcia feminizm. Odwołam się zatem do przedstawionej już wcześniej własnej jego definicji:

> Feminizm jest pojęciem zbiorczym, określającym wiele różnorodnych ruchów i działań społecznych oraz koncepcji teoretycznych, których wspólnym mianownikiem jest przekonanie o doznawaniu przez kobiety niesprawiedliwości ze względu na płeć (tzn. seksizmu) i konieczność zmiany tej sytuacji i uznania pełnego człowieczeństwa kobiet. Poszczególne nurty feminizmu różniły się i różnią się w ocenie, na czym polega dyskryminacja kobiet, gdzie się dokonuje, w jaki sposób ją zwalczać, na czym polega

[13] Korzystam z wydania na płycie CD: *Nauczanie Kościoła katolickiego*, Kraków 2003.

[14] Szerzej na ten temat zob. *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce 1978-2005*, red. E. Adamiak, M. Chrząstowska, Poznań 2008.

> pełne człowieczeństwo kobiet, a tym samym cel feminizmu. Ze stwierdzenia, że feminizm jest ruchem, wynika, że ciągle pojawia się w nim jakiś feminizm „nowy", a niektóre idee uznaje się za „stare"[15].

Z punktu widzenia teologicznego ważne wydaje się podkreślenie, że niesprawiedliwość, jaką jest dyskryminacja kobiet, należy traktować jako grzech.

Kościół uczestniczy w życiu społecznym i kulturowym, jednocześnie je współtworząc. Historycznie rzecz ujmując, wykształcenie się ruchu kobiet w czasach nowożytnych dokonało się wprawdzie w krajach chrześcijańskiego kręgu kulturowego, lecz nie wewnątrz Kościołów czy z ich inspiracji. Niekiedy feminizm rozwijał się przeciw Kościołom czy wbrew nim. I odwrotnie – ruch kobiet ujmowany był (i bywa nadal) jako wróg Kościoła. Źródła tego przeciwstawienia należy dopatrywać się zarówno w brakach teologii i związanej z tym zredukowanej wizji roli kobiet w Kościele i społeczeństwie, jak również w zawężonym obrazie chrześcijaństwa, reprezentowanym przez niektóre działaczki ruchu feministycznego.

W nauczaniu Kościołów przez wieki można znaleźć elementy nie tylko popierające godność kobiet, ale też i takie, które jej nie służą. Kwestia bierności Kościołów wobec dyskryminacji kobiet czy też ich dyskryminacji w samych Kościołach wymaga dogłębnych studiów, uwzględniających uwarunkowania historyczne i kulturowe. Obecny stan wiedzy na ten temat skłonił niemieckiego dogmatyka ks. Wolfganga Beinerta do wyrażenia następującego sądu:

> Antyfeminizm należy do niewielu ekumenicznych konsensusów, które nigdy nie zostały zakwestionowane między Wschodem i Zachodem oraz wewnątrz Kościołów europejskich. Było jeszcze gorzej: od zawsze istniała koalicja Kościołów z ruchami antykościelnymi, jeśli chodziło o zachowanie prymatu mężczyzn. […] Można mnożyć przykłady – rezultat pozostaje ten

[15] E. Adamiak, *Feminizm*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 308.

sam. Kościół i społeczeństwo są zgodne, że kobiecie nie wolno przemawiać na zgromadzeniu[16].

Podobne z ducha było jubileuszowe wyznanie win „synów Kościoła" przez papieża Jana Pawła II i kardynałów Kurii Rzymskiej, obejmujące również grzechy wobec kobiet. Również wcześniejsze pisma Jana Pawła II, zwłaszcza *List do kobiet* z r. 1995, wyrażają podobne spojrzenie na historię chrześcijaństwa, jak i nadzieję, że moc Ewangelii przemieni relacje między mężczyznami i kobietami.

Przełomem w podejściu do feminizmu w Kościele rzymskokatolickim był Sobór Watykański II, choć tematyka kobieca zajęła w jego dokumentach niewiele miejsca: Sobór podkreślił równość kobiet i mężczyzn jako osób, sprzeciwił się dyskryminacji ze względu na płeć jako przeciwnej zamysłowi Bożemu[17]. Nowe rozumienie roli świeckich w Kościele przyniosło również postulat większego uczestnictwa kobiet w działalności apostolskiej Kościoła. „Nie ma […] w Chrystusie i w Kościele żadnej nierówności ze względu na rasę albo przynależność narodową, stan społeczny albo płeć"[18]. Dla lektury tego rodzaju wypowiedzi ważna jest pewna uwaga hermeneutyczna: zacytowane stwierdzenie używa trybu oznajmującego (w oczywisty sposób odnosząc się do słynnego Pawłowego zdania „nie ma już mężczyzny ani kobiety" z Ga 3, 28). Zarazem jednak jasne jest, że opisuje raczej to, jakim Kościół być powinien, niż jakim jest. Zawiera tym samym postulat odnośnie do rzeczywistości Kościoła.

Na zakończenie obrad Sobór wydał *Orędzie do kobiet* (8.12.1965), w którym czytamy między innymi:

---

[16] W. Beinert, *Unsere Liebe Frau und die Frauen*, Freiburg-Basel-Wien 1989, s. 16.

[17] Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 29 i 49.

[18] Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 32; por. Sobór Watykański II, dekret *Apostolicam actuositatem*, 9.

> Nadchodzi godzina, nadeszła już godzina, w której powołanie niewiasty realizuje się w pełni. Godzina, w której niewiasta swoim wpływem promieniuje na społeczeństwo i uzyskuje władzę nigdy dotąd nie posiadaną[19].

Wydaje się, zwłaszcza gdy czytamy te słowa z dzisiejszej perspektywy, iż ojcowie soborowi byli przekonani, iż przemiana ról kobiet „już" się dokonała. Dalszy rozwój ruchu kobiet, także wewnątrz Kościołów, wskazuje na „jeszcze nie", na to, co jeszcze pozostaje zadaniem dla wszystkich członkiń i członków Kościoła. I tu zatem tryb oznajmujący zdania należy odczytać jako imperatyw działania. Podobną ocenę sytuacji i wynikających z niej wezwań podziela wiele innych Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Przytoczenie ich świadectw przekroczyłoby jednak ramy tego artykułu.

Treść i cele feminizmu chrześcijańskiego

W świetle tego, co wyjaśniłam wyżej, zrozumiałe staje się, iż według mnie dużo bardziej przekonujące jest postawienie pytania o feminizm na płaszczyźnie wiary chrześcijańskiej, lecz nie chodzi tu o feminizm wyznaniowy. Co zatem ja jako chrześcijanka, przynależąca do Kościoła rzymskokatolickiego, i jako feministka, teolożka – widzę jako cele feminizmu, rozumianego jako ruch kobiet zainspirowanych wiarą? Co zmienia, co wnosi chrześcijaństwo do feminizmu? Ale też: czym jest dla chrześcijaństwa feminizm rozumiany jako wewnątrzchrześcijańska perspektywa?

Feminizm nie jest tylko ruchem społecznym kobiet i zespołem teorii, lecz także procesem wewnętrznej przemiany kobiet (i mężczyzn), którzy w nim uczestniczą. Mówiąc językiem Mary Daly, jest „rewolucją ontyczną i duchową", a więc również procesem odkrywania i nazywania Boga w sobie[20]. Procesem radykal-

---

[19] Orędzie soboru do kobiet (8 grudnia 1965): AAS 58 (1966), s. 13–14; tłum. polskie por. „Notificationes" 1966 nr 1–2, s. 32.

[20] Zwłaszcza w jej książce *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1973. Zob. mój artykuł: *Mary Daly. Poza Bogiem Ojcem*, [w:] *Leksy-*

nym w etymologicznym sensie słowa, tzn. idącym aż do korzeni naszego istnienia. Można treść tak rozumianego feminizmu wyrazić w trzech zasadniczych zdaniach, opartych na fundamentach teologii chrześcijańskiej. Feminizm chrześcijański jest więc:

1. Radykalnym przyjęciem, że kobiety i mężczyźni obdarzeni są równą godnością jako osoby stworzone na obraz i podobieństwo Boże (wymiar antropologiczny i teologiczny oraz wynikający stąd wymiar moralny).

2. Radykalnym przyjęciem, że kobiety i mężczyźni zostali zbawieni i obdarzeni łaską – przez zanurzenie w śmierci Jezusa Chrystusa i powstanie w Jego zmartwychwstaniu, czyli przez chrzest (wymiar chrystologiczny, soteriologiczny oraz moralny).

3. Radykalnym przyjęciem, że wszyscy ochrzczeni obdarzeni zostali darami łaski, charyzmatami, które powinny być rozeznawane i decydować o ich miejscu i roli w Kościele (wymiar pneumatologiczny i eklezjologiczny, moralny).

Jakie wnioski wynikają z tak sformułowanych podstawowych treści? Jak można te ogólnie brzmiące cele ująć w postaci przynajmniej nieco mniej ogólnych zadań?

Z pierwszej zasady, tzn. równej godności kobiet i mężczyzn stworzonych na obraz i podobieństwo Boże, wynikają następujące postulaty:

1. Sprzeciw wobec dyskryminacji kobiet, gdziekolwiek i jakkolwiek się dokonuje – ze względu na to, że jest grzechem, niesprawiedliwością, postępowaniem wbrew woli Boga wobec stworzeń. Może tu chodzić o dyskryminację na płaszczyźnie ekonomicznej, jeśli – tak jak m.in. w Polsce – kobiety uzyskują mniejszą płacę za tę samą pracę, nie wspominając o różnicach w zatrudnieniu na stanowiskach odpowiedzialnych i lepiej płatnych. Może chodzić o różne formy przemocy, aż po najstraszniejszą – handel kobietami, a więc zjawisko obecne także w naszym kraju. Może chodzić

---

kon wielkich teologów XX/XXI wieku, t. 3, red. J. Majewski i J. Makowski, Warszawa 2006, s. 81–90.

również antykobiece dowcipy, choć wśród wymienionych ta forma dyskryminacji może wydawać się najłagodniejsza. Przykładów można by wymieniać więcej.

2. Konieczność krytycznego podejścia do wszelkich wyobrażeń związanych z kobietami i mężczyznami i przemyślenia ich na nowo pod kątem aktualności i adekwatności zawartych w nich modeli płci kulturowej (zwanej z ang. *Gender*), czyli modeli kobiecości i męskości oraz wynikającego z nich rozumienia ról społecznych. Brak takiego krytycznego podejścia może prowadzić do nieświadomego przenoszenia stereotypów, które ostatecznie ograniczają, a przez to krzywdzą wszystkich, i kobiety, i mężczyzn. Takiej samej analizie poddane powinny być również te, występujące w życiu chrześcijańskim – np. wyobrażenia związane z kultem maryjnym albo drogą rozwoju duchowego, intelektualnego, kulturalnego, politycznego, naukowego kobiet. Minimum realizacji tego postulatu stanowi świadomość własnych ograniczeń w tym względzie, a zatem postulat wyjaśniania własnego podejścia do tych kwestii, wyjaśniania przyjmowanych założeń.

3. Odrzucenie takiego spojrzenia na kobiety, które zaprzecza ich równości w godności z mężczyznami. Może być to spojrzenie, które widzi w nich istoty podporządkowane, ale także widzenie kobiet jako istot biernych, słabszych, bardziej skłonnych do zła i grzechu (najczęściej dochodzi do głosu w utożsamieniu wszystkich kobiet z Ewą). Może to być również takie spojrzenie, które widzi w kobiecie „inną", „drugą", w taki sposób, iż mężczyzna traktowany jest jako norma człowieczeństwa, a nie we wzajemności (tzn. tak, że w perspektywie kobiecej to mężczyzna jawi się jako „inny", „drugi"). Ten być może niewinnie brzmiący postulat oznacza konieczność relektury antropologii chrześcijańskiej w znacznej części jej historii. Głosiła ona bowiem często podporządkowaną rolę kobiet, a w fazie wychodzenia z takich koncepcji dążyła do modelu komplementarnego rozumianego tak, jakoby istota męskości nie podlegała określaniu jako założona norma człowieczeństwa. Postulat ten oznacza w końcu, pozytywnie rzecz ujmując, konieczność dostrzegania

kobiet, a przez to uznania ich godności: ukazywania ich wkładu, wymieniania i przypominania ich tam, gdzie były i niekiedy nadal są przemilczane i zapomniane; ukazywania, gdzie zostały ukryte; dopuszczenia do głosu tam, gdzie zabroniono im mówić. Pozytywnie oznacza to postulat języka inkluzywnego, tzn. włączającego gramatycznie obie płcie, zarówno w odniesieniu do ludzi, jak i do niewysłowionego misterium Boga. Samo to ostatnie zagadnienie wymaga dogłębnych studiów filologiczno-teologicznych.

Z drugiej zasady, czyli równości w zbawieniu i łasce, opartej na wspólnym chrzcie, zanurzeniu w Chrystusa, w którym „nie ma już tego, co męskie i co żeńskie" (Ga 3, 28), wynikają postulaty:

1. Konieczność przemyślenia na nowo, jakie zbawcze znaczenie ma fakt, iż Jezus Chrystus był i jest mężczyzną. Stanowi to nowy „oścień" dla myśli teologicznej: Jak mężczyzna może się wyzwolić z tak specyficznego grzechu, jakim jest seksizm, w obecnej postaci znany nam jako dyskryminacja kobiet? Jak włączyć w rozumienie pełni człowieczeństwa Jezusa Jego płciowość? Wydaje się, że możliwe są tutaj dwie drogi – albo pomyślenie Go jako „prawdziwego człowieka" z cechami uznawanymi za męskie, ale i z tymi uznawanymi za kobiece, albo uznanie za jeden z wymiarów uniżenia, kenozy konieczność przyjęcia jednej płci jako ograniczenia, które przynależy do kondycji ludzkiej.

2. Uczynić widocznym w życiu Kościoła równość w chrzcie – we wszystkich aspektach i dziedzinach życia Kościoła, w życiu liturgicznym (misja kapłańska Chrystusa), głoszeniu słowa (misja prorocka), władzy, czyli służbie (misja pasterska). Oznacza to postulat realizowania wszystkich dostępnych prawem konkretnego Kościoła możliwości realizacji powołania wynikającego z chrztu, zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Ze względu na grzeszną kondycję ludzką, a więc – w interesującym nas aspekcie – możliwą dyskryminację kobiet również wewnątrz wspólnoty Kościoła, oznacza to postulat szczególnej wrażliwości, by kobiety spełniały zwłaszcza te funkcje i urzędy, które dotychczas były dla nich niedostępne. Byłby to owoc rzeczywistego nawrócenia w Kościele.

3. Perspektywa równości kobiet i mężczyzn w zbawieniu i chrzcie oznacza również postulat przemyślenia na nowo tych przepisów, które ograniczają dostęp kobiet do pewnych sfer życia Kościoła. W różnorodnych Kościołach i Wspólnotach chrześcijańskich postulat ten może dotyczyć zupełnie odmiennych zagadnień. Za każdym razem chodzić będzie jednak o pytanie dotyczące teologicznego uzasadnienia stosowanych ograniczeń.

Z trzeciej zasady głoszącej, iż wszyscy ochrzczeni obdarowani są darami łaski, czyli charyzmatami dla dobra wspólnoty Kościoła, wynikają następujące postulaty:

1. Niestawianie barier dotyczących płci w rozeznawaniu charyzmatów. Bariery te stawiane są najczęściej w takiej formie, że w ogóle nie rozpatruje się, czy kobiety mogą pewne charyzmaty posiadać. W rzeczywistości Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce łączy się to często z klerykalizacją Kościoła, tzn. spełnianiem przez księży bardzo wielu funkcji i zadań, które mogłyby spełniać osoby świeckie.

2. Odejście od przekonania, iż istnieje coś takiego jak „charyzmat kobiety", który posiadałyby wszystkie kobiety i każda z nich, bo prowadzi ono często do idealizowania kobiety (do powstania jakiegoś jednego, idealnego modelu kobiety czy kobiecości). Celem jest uznanie wielości i różnorodności charyzmatów kobiet (w wypadku mężczyzn ta wielość i różnorodność nie była i nie jest kwestionowana).

3. Wyciągnięcie teologicznych wniosków z tego, iż Kościół jest kobietą[21]; wniosków, które odeszłyby od wyobrażenia kobiecości, opartego na postrzeganiu w niej strony przyjmującej, receptywnej, biernej – także na płaszczyźnie symbolicznej. Przeciwnie, teologiczna refleksja nad Kościołem/Eklezją jako kobietą powinna prowadzić do uznania aktywniejszej roli kobiet w życiu oficjalnym, w strukturach Kościoła. Dziać się tak powinno ze względu

[21] Zob. raport Laboratorium Więzi: *Kościół jest kobietą*, „Więź" 2009 nr 1–2.

na Ducha, który wieje, kędy chce; ze względu na Kościół, czyli dobro wszystkich tworzących go kobiet i mężczyzn; ze względu na kobiety i ich charyzmaty.

Zakończenie

Mam świadomość, iż niniejszy artykuł stanowi jedynie zarys najważniejszych zagadnień, które powinien podejmować feminizm chrześcijański. Sformułowanie ich pozwala jednak na stwierdzenie, iż feminizm rozumiany w perspektywie chrześcijańskiej umyka karykaturom, widzącym w nim bezkrytyczne przyjmowanie męskich wzorców postępowania lub nienawiść mężczyzn. Nabiera powagi, bo poważnie każe traktować siebie i innych – w perspektywie stworzenia, zbawienia i powołania realizowanego w Kościele.

Feminizm chrześcijański powinien zatem dawać nową, głęboką motywację do przeciwdziałania dyskryminacji kobiet, dawać siłę w postaci darów łaski. Istotą feminizmu chrześcijańskiego jest bowiem przekonanie, że to nie my ustanawiamy własnymi siłami równość w godności kobiet i mężczyzn, lecz że otrzymujemy ją jako dar. Możemy go zatem przyjąć, ale też – zaprzepaścić. Feminizm chrześcijański powinien również dawać przykład, jak ma wyglądać wspólnota równych sobie, choć różniących się – przez charyzmaty, które otrzymują – mężczyzn i kobiet, uczniów i uczennic Jezusa. Wierzę, iż nasze Kościoły, także mój Kościół rzymskokatolicki, są na dobrej drodze do realizacji takiego wzoru.

diakon Aleksandra Błahut-Kowalczyk

Świadectwo

Ktoś zapytany o nawrócenie słusznie odpowiedział: „Proszę o to pytać nie mnie, lecz ludzi, wśród których przebywam i pracuję". Nawet Pan Jezus mówi: „Jeżelibym Ja wydawał o sobie świadectwo, świadectwo moje nie byłoby wiarygodne; jest inny, który wydaje o mnie świadectwo" (J 5, 31–32).

Jestem naczyniem; napój jest Boży i spragnionym jest Bóg (Dag Hammarskjöld).

Zdaniem wybitnego szwedzkiego dyplomaty, sekretarza ONZ (zginął w 1961 roku w katastrofie lotniczej, w zamachu nad Afryką), o którym wiadomo, że nigdy nie rozstawał się z Biblią i lekturą Tomasza à Kempis *O naśladowaniu Chrystusa*, pragnę wyrazić to, co jest moim *confiteor*. Dag Hammarskjöld, zwany ewangelickim mistykiem, w najbardziej zwięzły sposób ujmuje istotę człowieka, który ma świadomość swej kruchości, karmi się Bożym Słowem i przekłada swą pobożność na życie codzienne.

„Jestem naczyniem". Kim jestem? Kobietą w Kościele, w Kościele powszechnym, diakonem w Kościele Ewangelicko-Augsburskim, teologiem luterańskim, żoną duchownego ewangelickiego, matką dorosłych dzieci, syna i córki, babcią pięcioletniego chłopczyka. Kim naprawdę jestem? „Jestem naczyniem glinianym…". Już Apostoł Paweł używa tej metafory i w Drugim Liście do Koryntian pisze: „Mamy

zaś ten skarb w naczyniach glinianych, aby się okazało, że moc, która wszystko przewyższa, jest z Boga, nie z nas" (2 Kor 4, 7). Od siebie dodam: oby nigdy troska o naczynie nie przesłoniła troski o skarb! Przybywająca wraz z wiekiem i doświadczeniem wiedza o własnej słabości i ograniczeniach pomaga w służbie bliźniemu. Uczy mnie pokory, powściągliwości i rozwagi. Funkcja diakona, czyli usługującego bliźniemu, sprowadza się do służby na niwie Kościoła w różnorodności form tam, gdzie istnieje taka potrzeba, i w takich granicach, które są możliwe. Może to być i katecheza, i nauczanie w szkółkach niedzielnych, czyli nabożeństwach dla dzieci, i praca z młodzieżą, i prowadzenie kół niewiast, i służba odwiedzinowa, i odprawianie nabożeństw Słowa Bożego; wszystko lub część, albo tylko jedna forma działalności. Ponieważ – jako równocześnie diakon i żona pastora – przebywałam w kilku parafiach, dużych i małych, charakter mojej pracy zależał od tamtejszych okoliczności. Obecnie, odkąd mój mąż służy wyłącznie w Ewangelickim Duszpasterstwie Wojskowym i nie ma pod swą opieką duszpasterską i administracyjną żadnej parafii, zajmuję się wyłącznie publicystyką kościelną, działalnością radiową i duszpasterstwem wśród kobiet; jestem odpowiedzialna za funkcjonowanie Diecezjalnej Komisji Kobiet Diecezji Cieszyńskiej.

„Jestem naczyniem; napój jest Boży…". Im jestem starsza, tym więcej znaczą dla mnie reformacyjne hasła: *sola Scriptura*, *solus Christus*, *sola gratia per fidem*, *solum Verbum*. W świecie, w którym tak łatwo jest zgubić drogowskazy, w którym istnieje taki szum informacyjny i panuje taki chaos i indyferentyzm religijny, jedynie Pismo jako norma norm potrafi postawić mnie do pionu i wesprzeć w pokonywaniu drogi. Na temat „mojego luteranizmu", czyli tego, skąd pochodzę, jaką drogę przeszłam, dokąd zmierzam i z czyją pomocą kroczę, wypowiadałam się jakiś czas temu w kościele reformowanym w Warszawie. Redakcje „Jednoty" i „Więzi" organizowały tam cykl wykładów na temat duchowości różnych Kościołów. Teksty zostały opublikowane w książce *Drogi chrześcijaństwa*[1].

[1] *Drogi chrześcijaństwa*, praca zbiorowa, Warszawa 2008.

W liście Dietricha Bonhoeffera do Karla Bartha z 19 września 1936 roku znajduję odpowiedź na najistotniejsze pytanie dotyczące drogi chrześcijanina: „Pytanie, które dziś w całej powadze winniśmy postawić przed młodymi teologami, brzmi: Jak uczę modlitwy? Jak uczę odczytywać Pismo Święte?". W modlitwie i rozczytywaniu się w Biblii znajduję klucz do służby i do zdolności wprowadzania Boga w moje najdrobniejsze codzienne działania. „Napój Boży" – to dla mnie codzienna **godzina ciszy** z Bożym Słowem i modlitwą. Jak powiedziała Matka Ewa Thiele von Winckler:

> Czy będzie to cała godzina, składająca się z 60 minut, czy tylko część tego czasu – będzie zależało od zewnętrznych warunków, a także od wewnętrznej potrzeby. Dla dalszego rozwoju nowego człowieka konieczne jest, by codziennie, w ciszy, powracał do najświętszego miejsca, by prosił, szukał i pukał, aż drzwi się otworzą. Wówczas dostąpi łaski spotkania z Niewidzialnym, a przecież Wszechmocnym Panem. Czas ciszy potrzebny jest dla wewnętrznego skupienia i zaczerpnięcia ze źródła żywota.

Jedna z moich zagranicznych koleżanek w Urzędzie wyznała mi, że codziennie rano czyta Stary Testament po hebrajsku, wieczorem Nowy Testament po grecku. Moje umiejętności nie sięgają takich wyżyn, jednak w ciszy i skupieniu przestrzegam codziennej koncentracji na Słowie Bożym i modlitwie. Niezwykłą zachętę do życia podporządkowanego Słowu Bożemu i nastawionemu na słuchanie Jego głosu odkryłam w regule diakonis Ewangelickiej Wspólnoty z Grandchamp:

> Módl się i pracuj w oczekiwaniu na nadejście Królestwa Bożego. Pozwól na to, by na co dzień twoja praca i czas odpoczynku znalazły się pod działaniem Bożego Słowa. Chroń ciszę i wewnętrzny pokój, który ma swe źródło w Jezusie Chrystusie. Otwórz się na działanie Ducha Świętego wraz z Jego błogosławieństwami: radością, prostotą i miłosierdziem.

„Jestem naczyniem; napój jest Boży i spragnionym jest Bóg…". Spragniony Bóg – gdzie mogę Go spotkać? Jak Mu służyć? Co czynić? Odpowiedź znajduję w Bożym Słowie: „Zaprawdę powiadam

wam, cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych braci moich, Mnie uczyniliście" (Mt 25, 40).

Młoda kobieta czuje się wyczerpana nadmiarem domowych i zawodowych obowiązków. Krząta się w kuchni i sprząta. Jej systematycznie wykonywaną pracę i poukładany plan działania zakłóca znienacka obecność czyjegoś dziecka, podrzuconego przez niefrasobliwą matkę. Mały plącze się jej pod nogami i zadaje pytanie za pytaniem. Zrozumie to tylko ten, kto tego doświadczył. Okazywanie cierpliwości, gdy jej brakuje, i walka z własnym zmęczeniem, gdy trzeba podporządkować się oczekiwaniom chwili – to naprawdę trudne wyzwanie. Nagle, gdy kobieta patrzy na kruchą postać chłopca przez moment zajętego kredkami i kartką papieru, jej serce mięknie. Dostrzega w dziecku tego **najmniejszego**, jeśli cokolwiek mu uczyni, będzie tak, jakby uczyniła Chrystusowi. Jest to tak realne doświadczenie chwili, że pamięta je do dziś. To jedno ważne zdanie: „Zaprawdę powiadam wam, cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych braci moich, Mnie uczyniliście" (Mt 25, 40), Pan Jezus wypowiada na dwa dni przed Ukrzyżowaniem. Można więc potraktować je jako swoisty testament Zbawiciela. **Jedno zdanie**, sercem usłyszane przez kobietę tam i wtedy, zmienia definitywnie jej postrzeganie codziennych, nieprzewidywalnych sytuacji i potrzeb, czasem zupełnie obcego człowieka, w tym marudnego dwulatka. Jedno zdanie wyjęte z mowy Jezusa na temat sądu ostatecznego uświadamia coś, co nieuchronnie nastąpi. Chrystus Pan daje swym uczniom arcyważną lekcję. Składowe jej tematu to: rozeznanie znaków paruzji, trwanie w czujności i życie w sposób odpowiedzialny. Jednak źrenicą Jezusowej nauki jest **jedno zdanie**, wiersz 40, a w nim dwa słowa: **uczynić i najmniejszy.** Co czynię najmniejszym? Jak rozumiem to pytanie? Czy „najmniejszy" to tylko i koniecznie dziecko? Pan Jezus zaskakuje w innym miejscu wypowiedzią: „Jeśli się nie nawrócicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do Królestwa Niebios" (Mt 18, 3). Postawa dziecka jest wzorem dla tych, którzy pragną osiągnąć Boże Królestwo. Nie chodzi tu jednak o dziecięcą niewinność,

brak odpowiedzialności prawnej czy postawę moralną, która jest wątpliwa, bo wymaga ćwiczenia. Chodzi o niskość dziecka, brak znaczenia, prostotę, niedojrzałość duchową, o czym wspomina też Apostoł Paweł (1Kor 13, 11; 14, 20).

Dziecko staje się symbolem człowieka ufnego, wolnego od pretensji, pełnego zaufania Jezusowi. Najmniejszy brat, najmniejsza siostra z Chrystusowej mowy o dniu sądu to ty i ja, obcy i swój, bliźni. Czyn skierowany gestem lub słowem do tych najmniejszych to twoja i moja codzienna aktywność, również ta sprzed lat, gdy młodej kobiecie nieproszone dziecko zakłóciło jej ustalony porządek.

Co czynię najmniejszym?[2]

„Jestem naczyniem; napój jest Boży i spragnionym jest Bóg".
Jakim jestem naczyniem?
Pan spogląda z nieba, widzi wszystkich ludzi.
Z miejsca, gdzie przebywa, patrzy na wszystkich mieszkańców ziemi,
On, który ukształtował serce każdego z nich,
On, który uważa na wszystkie czyny ich. […]
„Dusza nasza oczekuje Pana,
On pomocą naszą i tarczą naszą.
W nim bowiem raduje się serce nasze,
Bo zaufaliśmy Jego świętemu imieniu.
Niech spocznie na nas łaska Twoja, Panie,
Ponieważ w Tobie mamy nadzieję" (Ps 33, 13–15; 20–22).

[2] A. Błahut-Kowalczyk, *Nieuchronność*, Cieszyn 2006, s. 54.

ks. Dariusz Oko

Kobieta – mistrzyni wspólnoty

To świadectwo należy rozumieć oczywiście jako stanowisko cząstkowe, aspektowe, jako dopełnienie tego, o czym z założenia mówią tu inni prelegenci.

Wina mężczyzn i Kościoła

Kiedy myślimy o sytuacji kobiety dzisiaj i w przeszłości, kiedy przywodzimy na pamięć lub domyślamy się, co uczyniono miliardom kobiet, które żyły lub żyją na tej ziemi, uświadamiamy sobie, jak często niesprawiedliwie i niegodziwie były i są one traktowane, jak wiele krzywdy im uczyniono i nadal się czyni. Kobiety były i są o wiele za mało szanowane i kochane, otrzymują o wiele za mało miłości i dobra, mniej niż im się należy, niż one dają z siebie. Tutaj panuje jakiś wielki deficyt, wielka nierównowaga, niesprawiedliwość. Wystarczy choćby popatrzeć, jak prawie zawsze one kochają i poświęcają się dla dzieci i rodzin, jak bardzo są im wierne, a zarazem jak często są przez mężczyzn traktowane z zimnym egoizmem, jak często są zdradzane, jak – po największym nawet poświęceniu siebie – porzucane. Na mężczyznach ciąży wobec kobiet olbrzymia, dziejowa, społeczna wina, która nie powinna być już powiększana. Wina ta jest rezultatem zatwardziałości nienawróconych serc. Ponieważ przewaga siły fizycznej i pozycji społecznej mężczyzn przez tysiącle-

cia pozwalała im wykorzystywać i krzywdzić kobiety, w większości czynili to i czynią bezkarnie, bo bez głębokiego nawrócenia człowiek nie potrafi być inny. Jest to w sumie prosty i oczywisty mechanizm egoizmu grupowego, a różne jego ideologiczne uzasadnienia – także teologiczne – są intelektualnie nie do utrzymania. Ten mechanizm, niestety, do pewnego stopnia funkcjonował i funkcjonuje także w Kościele katolickim. Jeszcze dzisiaj można spotkać duchownych katolickich (niekoniecznie nisko postawionych w hierarchii), którzy są zdolni do użycia tak negatywnych, ubliżających określeń, jak „głupie baby" albo „oślice Baalama"; zaciągają podobną winę, jak ten, kto mówi *Raka* albo „Bezbożniku" (Mt 5, 22).

Kościół dla kobiet

Na szczęście kobiety jako połowa Kościoła doświadczają i tworzą w nim ocean dobra. Chociaż wszędzie jest jeszcze wiele do zrobienia, to jednak nigdzie pozycja kobiety nie jest lepsza niż w krajach kultury chrześcijańskiej. To efekt stopniowego działania *Łaski,* stopniowego przebijania się do indywidualnej i zbiorowej świadomości, chrześcijańskiej i antropologicznej zasady fundamentalnego, najwyższego szacunku dla każdego człowieka. Dzięki temu społeczności chrześcijańskie pod wieloma względami osiągają więcej niż inne. Bo stan zniewolenia, krzywdy jest fatalny nie tylko dla samego niewolnika, ale także dla społeczności. Niesprawiedliwość oznacza zmarnowanie, zaprzepaszczenie jego talentów i możliwości, co jest stratą nie tylko dla samego niewolnika, ale i dla innych. Natomiast im bardziej człowiek jest szanowany, im bardziej jest wolny, tym lepiej się rozwija, tym więcej tworzy, tym więcej daje z siebie innym. Ponieważ w społecznościach chrześcijańskich to kobiety są najbardziej szanowane i wolne, są to społeczności najmocniejsze i najbardziej twórcze – oczywiście, o ile ich chrześcijaństwo jest autentyczne, a nie pozorne. Do zdrowej emancypacji kobiet najbardziej przyczyniło się właśnie chrześcijaństwo, a więc też Kościół katolicki, który stanowi jego połowę.

A pośród wielu dróg wspaniałego rozwoju kobiet całkiem wyjątkową możliwością w Kościele są zakony, *Wspólnoty, które stwarzają kobiecie szczególnie dogodne warunki do bezwarunkowego wejścia w najgłębszą Wspólnotę-z-Bogiem*. O ile się to kobietom udaje, mocą tej Wspólnoty, z samej jej głębi, promieniują w świecie, przemieniają go, podejmują się nieraz najtrudniejszych zadań, których nikt inny nie potrafi i nie chce się podjąć. Osiągają szczyty poświęcenia, szczyty Ewangelii i dlatego też szczyty człowieczeństwa. To dzięki katolickim zakonom był możliwy rozwój takich osobowości, jak siostra Faustyna czy Matka Teresa z Kalkuty – zapewne najpiękniejszy człowiek naszych czasów. A w świecie jest około 450 tysięcy podobnych do nich sióstr zakonnych. Oczywiście to tylko cząstka pośród ponad 3 miliardów kobiet wykonujących gigantyczną pracę dla rodziny i społeczeństwa, ludzi najbardziej kochających.

W Kościele innym wielki darem Chrystusa dla kobiet jest wychowywanie mężczyzn. Istotnym problemem współczesnej, szczęśliwie wyemancypowanej kobiety, która może prawie wszystko, może prawie wszędzie pracować i prawie wszystko zawodowo osiągnąć, jest wielki deficyt godnych kandydatów na mężów. Pod wpływem dominujących lewackich ideologii mężczyźni degenerują się o wiele szybciej niż kobiety. Jako przykład podam sytuację w Niemczech, bo poznałem ten kraj dzięki 8-letnim studiom i pracy duszpasterskiej. Otóż ponad 50 proc. Niemców w wieku 30–40 lat deklaruje, że nigdy na stałe nie zwiążą się z żadną kobietą, wolą mieć ciągle nowe partnerki, na parę miesięcy albo parę nocy. Natomiast ponad 50 proc. żonatych już Niemców zdradza swoje żony. W tym kraju jako prostytutki jest zniewolonych około 400 tysięcy kobiet, które codziennie są poniżane i wykorzystywane przez około milion mężczyzn. Jest wśród nich wielu prominentnych polityków, artystów, ludzi mediów i dziennikarzy, którzy potem często jako wyższe instancje moralne kierują pod adresem Kościoła druzgocące oskarżenia. Mając takich partnerów, Niemki rodzą bardzo mało dzieci; dzisiaj 100 emerytów niemieckich ma przeciętnie tylko 44 wnuki. W dwóch pokoleniach liczba Niemców redukuje się

o więcej niż połowę, ich miejsce zajmują Turcy i Arabowie, kościoły są zamykane, a obok nich budowane są wielkie meczety. To także efekt lewackiej rewolucji seksualnej. Jeśli prawie wszyscy chłopcy są faszerowani pornografią i w wieku 13, najwyżej 15 lat zaczynają intensywne życie seksualne, jeśli do końca studiów zdążą współżyć z co najmniej kilkudziesięcioma partnerkami, to tracą wszelką zdolność do wierności. Swoim partnerkom zabraniają też surowo – pod groźbą natychmiastowego odejścia – rodzić dzieci.

Jedyną dużą instytucją społeczną, która poważnie przeciwstawia się tym samobójczym tendencjom, jest Kościół katolicki. Wobec całej potęgi mediów i polityki, wobec ich olbrzymich pieniędzy jest jak Dawid wobec Goliata. Właśnie dlatego Kościół jest tak wielki i tak piękny, tak prawdziwy, tak nadprzyrodzony. Jeśli gdziekolwiek kobiety mogą dzisiaj liczyć na wierność, to przede wszystkim u mężczyzn wierzących. Niejednokrotnie wierzący są jedynymi, którzy mogą poważnie przysiąc kobiecie wierność na zawsze, na każdy czas. Wierność tak konieczną dla małżeństwa, dla rodziny, dla dzieci. Przykładem takiej rodziny są Barbara i Daniel Schregelmannowie, położna i inżynier, moi młodzi przyjaciele jeszcze z czasów studiów w Monachium. W tej rodzinie odbija się coś z piękna Boskiej Wspólnoty, na której wzór jesteśmy stworzeni. Wiem od nich, jak wiele walki ze „światem" wymaga stworzenie i obronienie takiej rodziny, takiej wierności. Jest to możliwe, bo oboje są głęboko wierzący, od lat zaangażowani w neokatechumenalnych wspólnotach Kościoła.

Osobowy geniusz kobiety

Barbara i Daniel dobitnie pokazują, jak piękny może być człowiek, kiedy jest wierny Bogu, wierny sobie, swojej naturze, i dlatego wierny innym. Pokazują, jak wspaniała jest myśl Boga o kobiecie i mężczyźnie, jak cudownie zaprojektował ich naturę i wzajemne uzupełnianie, wspólnotową harmonię ich związku. Jak przepiękne może być małżeństwo dojrzałych, wierzących ludzi. Takie rodziny

przypominają, że istotą naszego powołania, najważniejszym celem naszego istnienia jest osobowa wspólnota. Bo zostaliśmy stworzeni na obraz takiej wspólnoty – Trójcy – i w takiej wspólnocie mamy być na wieczność. Kobiety rozumieją to lepiej, bo na ogół są szczególnie wrażliwe na osoby, są specjalistkami od świata osób (podczas gdy mężczyźni są raczej specjalistami od świata rzeczy). Dlatego lepiej rozumieją i cenią to, co najważniejsze, dlatego są bardziej rodzinne i religijne, bo rodzina i religia to wspólnoty najwyższe. Mężczyźni często rozumieją to gorzej, dlatego nieraz przesadnie dążą do tego, co drugorzędne albo nawet trzeciorzędne – do władzy, dominacji, prestiżu, seksu, posiadania. Nadmiernie wikłają się w te rzeczy i degenerują jako osoby. Kobietom dotąd zdarzało się to o wiele rzadziej. One lepiej rozumiały, że dziecko jest ważniejsze niż samochód; miłość ważniejsza niż przyjemność czy kariera.

Dlatego dobrze jest, jeśli kobiety odgrywają coraz większą rolę w społeczeństwie i Kościele. Dobrze jest, jeśli mogą oddziaływać jako nauczycielki tego, co najważniejsze, jako mistrzynie miłości i szacunku dla każdego człowieka. Mistrzynie wspólnoty. Żeby tylko mężczyźni pozwolili im się wychowywać!

Wychowanie mężczyzn

Jako świadectwo podam przykład środków, które ja sam stosuję w tym dziele. Mogę powiedzieć, że przez prawie ćwierć wieku kapłaństwa przyczyniłem się do zaistnienia około 80 dzieci – oczywiście pośrednio, poprzez przyczynienie się do zawarcia około 30 małżeństw, w których te dzieci się urodziły. To są rodziny takie, jak ta Schregelmannów, głęboko wierzące, i dlatego najwierniejsze, najpiękniejsze i najbardziej szczęśliwe. W Niemczech i Polsce byłem jednym z tysiąca i więcej czynników, które okazały się przydatne lub nawet konieczne do powstania tych rodzin. W tym sensie jestem z nimi związany. Przygotowanie do takich małżeństw polega głównie na wychowaniu chłopców, bo wierzące dziewczęta na ogół same dobrze wiedzą, o co tu chodzi. W tym

celu trzeba głęboko dotknąć chłopięcego serca; poruszenie musi być bardzo mocne, żeby mogło się przeciwstawić powodzi deprawacji, która może chłopca zalać.

1. Po pierwsze, trzeba zwracać uwagę, że każdy mężczyzna jest wielkim dłużnikiem pewnej kobiety, która przez 9 miesięcy nosiła go pod sercem, rodziła w bólach, wiele razy zmieniała pieluchy oraz wycierała nos, i która nie zawodzi przez całe życie. Matka prawie zawsze jest wierna, także w najtrudniejszych sytuacjach. Dzięki tej wierności istniejemy. Ten dług wobec matki jest tak ogromny, że nie jesteśmy w stanie go wyrównać, ale mężczyzna powinien spłacać go żonie – obok matki drugiej najważniejszej kobiecie swojego życia. To nawet kwestia czystej sprawiedliwości – miłość za miłość, wierność za wierność. Czy matka zdradziła cię kiedyś? Jakże ty mógłbyś zdradzić inną kobietę – swoją żonę? Dobrze, żeby mężczyzna traktował to jako złotą regułę małżeństwa: być dla żony zawsze tak dobry, delikatny i wierny jak matka dla dziecka. Jej szczęście stawiać ponad swoje.

2. Mąż powinien starać się tym bardziej, że na mężczyznach ciąży wobec kobiet podobna zbiorowa wina, jak np. na Niemcach wobec Polaków. Tak jak najlepsi Niemcy starają się te krzywdy choć w części wyrównać, tak mężczyźni powinni starać się wobec kobiet. Wiem, na czym to polega, wielokrotnie byłem świadkiem i pośrednikiem tego niemieckiego zadośćuczynienia, które często posiada wielką materialną i duchową wartość.

3. Mężczyzna powinien bronić kobiety – tak jak matka broniła jego. Nieraz trzeba tego obrońcę w nim budzić. Kobieta jest tak subtelna, bo jest nastawiona na delikatność dziecka, a mężczyzna ma stwarzać dla tej delikatności i subtelności przestrzeń ochrony. Jest dojrzały do małżeństwa, naprawdę kocha narzeczoną, o ile jest gotów w jej obronie także zginąć. Mężczyzna musi również walczyć o kobietę, rodzinę na forum społecznym, musi walczyć z *cywilizacją śmierci*, jak czynił to Jan Paweł II. Walczyć z zakłamaniem współczesnej kultury, z dominującymi mediami, jak Jezus walczył z kłamstwem i obłudą faryzeuszy. Mężczyzna ma bronić kobiet, jak

Jezus ich bronił – także tak, jak bronił cudzołożnic. To jest też wielkie ekumeniczne zadanie – wspólne przeciwstawianie się chrześcijan temu, co anty-Chrystusowe, wspólne tworzenie frontu obrony[1].

Te tak elementarne i dlatego też tak prawdziwe zasady okazują się skuteczne, pomagają w tworzeniu rodzin tak pięknych, jak rodzina Barbary i Daniela. Chodzi o to, żeby ten wielki potencjał miłości i szczęścia, które Bóg złożył w sercu każdej kobiety i każdego mężczyzny, został zrealizowany. Mimo że tak wielu nigdy do tego nie dochodzi, ci, którym się to udaje, dowodzą, że jest to jednak możliwe. Tylko razem z Nim – w wierności i w wierze.

[1] Przykładem takiego wspólnego, owocnego współdziałania chrześcijan jest wygrane jesienią 2008 roku referendum w Kalifornii (a także w Arizonie i na Florydzie). Dzięki niemu do konstytucji tego stanu została wprowadzona poprawka, definiującą małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny. W ten sposób zablokowano prawną możliwość uznania związków gejowskich za małżeństwa. Jest to wspólny sukces ludzi wierzących; w kampanii referendalnej ściśle współpracowały ze sobą Kościoły katolicki i ewangelickie oraz mormoni (finansowy wkład tych ostatnich był największy).

s. Anna Emmanuela Klich OSU

Kobieta konsekrowana w Kościele

Pomimo różnych przemian dokonujących się w polskiej sytuacji społeczno-politycznej zauważa się w naszej ojczyźnie stałe zaufanie i szacunek dla sióstr zakonnych. Jednak dosyć rzadko podejmuje się temat sióstr w ramach sesji o charakterze naukowym. Tym bardziej znaczący jest fakt zaproszenia zakonnicy do udziału w sesji ekumenicznej na temat „Kobieta w Kościele", by podzieliła się świadectwem życia konsekrowanego.

W niniejszym przedłożeniu tożsamość osoby konsekrowanej oraz służba życiu i człowiekowi podejmowana przez siostry zostaną zarysowane na przykładzie czterech charyzmatów zgromadzeń żeńskich.

Tożsamość kobiety konsekrowanej

Pierwszą cechą charakterystyczną dla kobiety jest jej skierowanie się nie tyle ku rzeczom, ile ku osobie. W Liście apostolskim *Mulieris dignitatem* Jan Paweł II stwierdził, że „kobieta jest bardziej od mężczyzny zwrócona do konkretnego człowieka" (MD 18)[1]. Dalej podkreślił, że „analiza naukowa w całej pełni potwierdza

[1] Jan Paweł II, list apost. *Mulieris dignitatem* (dalej: MD).

fakt, że sama konstrukcja cielesna kobiety oraz jej organizm zawierają w sobie naturalną dyspozycję do macierzyństwa […]. Odpowiada to psychofizycznej strukturze kobiety. Macierzyństwo związane jest z osobową strukturą kobiecości oraz z osobowym wymiarem daru" (MD 18). Całe ciało kobiety, psychika i duch istnieją ku macierzyństwu.

Realizacja powołania kobiety dokonuje się przez miłość, przez jej przyjmowanie i dawanie. Należy więc uznać, że kobieta spełnia się przez troskę o rodzinę, dziecko, życie. Piękno i wrażliwość wewnętrzna dana jest kobiecie dla tej właśnie troski, dla przekazywania życia fizycznego, a jeszcze bardziej dla rozwijania tego, co w człowieku najgłębsze, duchowe.

Kościół w swym nauczaniu wskazuje na to, że macierzyństwo realizuje się najpełniej w sferze duchowej. „Macierzyństwo w sensie biologicznym ujawnia pozorną bierność kobiety. Proces kształtowania się nowego życia «dzieje się w kobiecie», w jej organizmie, niejako bez jej współpracy. Macierzyństwo w sensie osobowo-duchowym oznacza bardzo doniosłą twórczość kobiety, od której w zasadniczej mierze zależy samo człowieczeństwo nowego człowieka" (MD 18). Kobieta poprzez bezinteresowny dar z siebie obdarza dziecko miłością, a przez to uczy je i niejako wprowadza na drogę realizacji człowieczeństwa. Ten wymiar duchowego macierzyństwa jest nie mniej ważny od macierzyństwa biologicznego i naturalnego przekazania życia.

Kościół naucza, że kobieca osobowość spełnia się zarówno w macierzyństwie, jak i dziewictwie. Jan Paweł II ukazał tę prawdę na przykładzie Maryi, która w zwiastowaniu otrzymała odpowiedź, iż jej macierzyństwo nie będzie następstwem małżeńskiego „poznania", iż dziewictwo i macierzyństwo współistnieją w Niej: nie wykluczają się ani nie ograniczają.

Rzeczywistość wybrania i powołania przez Boga oznacza dla osoby najpierw zaproszenie do szczególnej więzi z Tym, który pierwszy umiłował (por. 1 J 4, 19). Poprzez konsekrację zakonną osoba powołana i wybrana przyjmuje całą swoją osobą odkupień-

czą miłość Boga, zawiera z Nim przymierze miłości oblubieńczej oraz zostaje „poświęcona Bogu w Jezusie Chrystusie na wyłączną własność" (RD 7)[2]. Osobowa więź z Tym, który z miłości dał siebie w ofierze (por. J 17, 19), prowadzi do oddania się Bogu z miłości.

Dlaczego dziewictwo?

Sam Jezus podejmuje taką drogę i wskazuje też na wartość bezżeństwa dla królestwa (Mt 19, 12). Ta rada ewangeliczna adresowana jest do ludzkiego serca i posiada rys oblubieńczy. Chodzi tu o dziewictwo jako wyraz oblubieńczej miłości do Chrystusa.

> Wrodzona dyspozycja oblubieńcza osobowości kobiecej znajduje odpowiedź w dziewictwie […]. Kobieta powołana «od początku» do tego, aby być miłowaną i by miłować, znajduje w powołaniu do dziewictwa nade wszystko Chrystusa jako Odkupiciela, który «do końca umiłował» przez całkowity dar z siebie – i na ten dar osoba konsekrowana odpowiada «bezinteresownym darem» z całego swojego życia (MD 20).

Ewangeliczna rada czystości jest wskazaniem na tę szczególną możliwość, jaką miłość oblubieńcza samego Chrystusa stanowi dla ludzkiego serca. „Bezżenność dla królestwa niebieskiego" nie jest jedynie rezygnacją z małżeństwa i życia rodzinnego, ale przede wszystkim wyborem Chrystusa jako wyłącznego Oblubieńca. Wybór ten pozwala:

1. troszczyć się o sprawy Pana,
2. przybliżać eschatologiczne królestwo Boga do życia wszystkich ludzi.

„Troska o sprawy Pana" według wyjaśnienia św. Pawła, jakie podaje w Pierwszym Liście do Koryntian, to troska o to, by przez święte życie podobać się Bogu (1 Kor 7, 34). Troska o sprawy Pana oznacza zaangażowanie się tylko i wyłącznie w to, co należy do Pana, tzn. że osoba nie ma innych, prywatnych, spraw.

---

[2] Jan Paweł II, adhort. apost. *Redemptionis donum* (dalej: RD).

> Życie konsekrowane znajduje się w samym sercu Kościoła jako element o decydującym znaczeniu dla jego misji, ponieważ wyraża głęboką istotę powołania chrześcijańskiego oraz dążenie całego Kościoła-Oblubienicy do zjednoczenia z jedynym Oblubieńcem[3].

„Bezżenność dla królestwa niebieskiego" ma też charakter profetyczny, w tym sensie, że pośród przemijającego świata ukazuje życie w zjednoczeniu z Bogiem, jakie w pełni jest udziałem wszystkich zbawionych, życie w miłości, która zawiera w sobie i przenika bez reszty wszelkie miłości serca ludzkiego (RD 11). Ukazuje celowość życia ludzkiego, które zmierza do tego, by odnaleźć na wieki pełnię szczęścia w Bogu.

Bogactwo charyzmatów w Kościele

Osoby konsekrowane swą miłość do Chrystusa i do Kościoła wyrażają na wiele różnych sposobów poprzez apostolstwo. Jest ono zrodzone ze szczególnego daru, jaki otrzymali założyciele wspólnot od Boga, by stał się charyzmatem wspólnoty (por. RD 15). Ten dar odpowiada różnorodnym potrzebom Kościoła; w odniesieniu do wspólnot żeńskich bardzo często związany jest z tym darem, jaki nosi w sobie kobieta.

Charyzmaty dane kobietom – założycielkom wspólnot zakonnych warto ukazać na wybranych przykładach, w których wyraźnie widać ich służbę życiu, dziecku i rodzinie.

Urszulanki Unii Rzymskiej są zakonem kontemplacyjno-czynnym, wspólnotą życia konsekrowanego istniejącą od XVI wieku, a dziś obecną na wszystkich kontynentach. Charakterystycznym rysem charyzmatu urszulańskiego jest głębokie przekonanie o tym, że siostry „zostały wybrane na prawdziwe i nieskalane oblubienice Syna Bożego"[4]. Św. Aniela Merici wyjaśnia i uzasadnia godność

---

[3] Jan Paweł II, *Orędzie*, 6 stycznia 1997 r.

[4] Por. Św. A. Merici, *Pisma. Rady. Testament*, tłum., wstęp i oprac. U. Borkowska, Lublin 1992, s. 53.

powołania i tożsamość oblubieńczą. Misją, którą Kościół powierza urszulankom, jest „misja wychowawcza w różnorodnych formach, pojęta jako ewangelizacja”[5]. Siostry realizują ją przez prowadzenie szkół na różnych poziomach, przedszkoli, internatów i burs dla studentek. Przykładowo, w Polsce siostry obejmują posługą edukacyjno-wychowawczą ponad 7 tysięcy dzieci i młodzieży[6]. Warto wskazać na dwa rysy charakterystyczne posługi sióstr urszulanek: po pierwsze – zgodnie z charyzmatem Założycielki, motywacją wszelkiej działalności jest miłość Boga i gorliwość w trosce o zbawienie tych, którym siostry służą jako nauczycielki, wychowawczynie, katechetki; po drugie – postawa matki wyrażająca się w głębokim szacunku dla każdego ucznia i noszenie w sercu wszystkiego, co go dotyczy. Św. Aniela Merici zachęca swoje siostry:

Proszę, abyście poważały wasze córki i miały je wyryte w myśli i sercu, każdą z osobna, nie tylko ich imiona, ale także ich sytuację, charakter i wszystko, co ich dotyczy. Nie będzie to trudne, jeśli obejmiecie je żywą miłością. Albowiem widzimy, że matki rodzone, jeśliby nawet miały tysiąc synów i córek, każde dziecko z osobna nosiłyby w swoim sercu, bo tak działa prawdziwa miłość. Owszem, wydaje się nawet, że im więcej ma się dzieci, tym bardziej rośnie troska o każde z nich. O ileż bardziej matki duchowe mogą i powinny tak postępować, bo miłość duchowa jest bez porównania silniejsza od miłości naturalnej. Jeżeli zatem będziecie kochać wasze córki żywą i głęboką miłością, niepodobna, byście nie nosiły w pamięci i sercu obrazu każdej z nich[7].

Felicjanki są franciszkańskim kontemplacyjno-czynnym zgromadzeniem zakonnym, które zostało założone w Warszawie

[5] *Konstytucje Unii Rzymskiej Zakonu św. Urszuli*, Rzym 1984, pkt 5.

[6] *Katalog. Unia Rzymska Zakonu św. Urszuli. Prowincja Polska.* Do użytku wewnętrznego, Warszawa 2007/2008, s. 105–110.

[7] Por. Św. A. Merici, *Pisma. Rady. Testament*, dz. cyt., s. 127.

w 1855 roku przez bł. Marię Angelę Truszkowską, pod duchowym kierownictwem bł. Honorata Koźmińskiego[8].

Błogosławiona Angela Truszkowska swe życiowe powołanie określa jako pragnienie czynienia dobrze opuszczonym dzieciom, chorym i osobom w podeszłym wieku, aby ulżyć ich ciężkiej doli i przybliżyć ich do Boga. Matka Angela pisze: „gdzie miłość Boża przebywa, tam i miłość bliźniego musi się zmieścić, bo jedna z drugiej wypływa, jedna od drugiej jest nieodłączna, obydwie jednym przykazaniem objęte"[9].

Bł. Matka Angela wielką troskliwością otaczała sieroty i starców. Przy jej boku czuli się bezpieczni. Ona dawała im nie tylko kromkę chleba i dach nad głową – dawała im też serce. Tej służbie poświęciła całe swoje życie. Była tam, gdzie wołano o pomoc nie tylko materialną, ale i duchową.

Założycielka Zgromadzenia, bł. Maria Angela Truszkowska, została wyniesiona do chwały ołtarzy przez Ojca Świętego Jana Pawła II (1993 r.). Podczas uroczystości beatyfikacji Jan Paweł II powiedział o bł. Angeli: „Ona zawsze rozumiała miłość jako darmowy dar z siebie. Miłować oznacza dawać. Dawać wszystko, czego domaga się miłość. Dawać natychmiast, bez żalu, z radością, pragnąc, żeby chciano od nas jeszcze więcej. Są to jej własne słowa, w których streściła cały program swego życia"[10].

Obecnie Zgromadzenie Sióstr Felicjanek liczy około dwa tysiące sióstr w ponad 250 placówkach w 12 prowincjach[11]. Od początku istnienia Zgromadzenia felicjanki prowadziły różnorodną

[8] Tekst opracowany przez siostry felicjanki.

[9] M. A. Truszkowska, *Wybór pism. Listy do sióstr*, t. I, Rzym 1977, s. 84.

[10] www.franciszkanie.pl/news.php?id=3928 (12 XI 2008).

[11] Trzy prowincje znajdują się w Polsce (Kraków, Przemyśl, Warszawa), siedem w Stanach Zjednoczonych oraz po jednej w Kanadzie i Brazylii. Ponadto felicjanki pracują w krajach Europy: we Francji, Anglii, na Ukrainie, w Estonii i Rosji; w Afryce: w Kenii; w Ameryce Północnej: w North West Territories wśród Eskimosów i w Meksyku.

działalność apostolską, zwłaszcza wśród najuboższych (katolickie szkoły ludowe, ochronki dla małych dzieci, sierocińce, szwalnie szkoleniowe, internaty, opieka nad chorymi w domach, katechumenat, rekolekcje dla świeckich, tercjarstwo franciszkańskie, bractwa kościelne, prace przykościelne).

Praca sióstr felicjanek prowincji krakowskiej kształtuje się następująco[12]:

a. katechizacja dzieci i młodzieży – dzieci przedszkolne (1070), szkoły podstawowe (4960), szkoły średnie i gimnazja (1500);
b. przedszkola – w 9 placówkach opieką objętych jest 445 dzieci;
c. internaty i bursy – mieszka w nich 130 dzieci i młodzieży;
d. specjalny ośrodek szkolno-wychowawczy z internatem dla dzieci z afazją (jedyny tego typu w Polsce), prowadzony od 1956; pod opieką felicjanek jest 60 dzieci z zaburzeniami mowy w wieku 4–11 lat;
e. zakład opiekuńczo-leczniczy dla kobiet (od 1866 roku) z 72 miejscami dla osób przewlekle chorych, które siostry obejmują opieką pielęgnacyjno-leczniczo-rehabilitacyjną, oraz rodzinny dom opiekuńczy w Tyńcu. W sumie stałą opieką otoczonych jest 180 starszych osób.
f. Kuchnia im. s. Samueli działa w Krakowie od 1872 roku. Średnio z posiłków korzysta dziennie ok. 250 osób. W 2007 roku przygotowano i wydano 65 390 obiadów. Obecnie w większości korzystają z niej emeryci i ludzie biedni.

Zgromadzenie Sióstr Albertynek Posługujących Ubogim, założone przez św. Brata Alberta Adama Chmielowskiego w 1891 r., służy życiu ludzkiemu zagrożonemu utratą człowieczej godności[13]. Nędza, opuszczenie, krzywda, brak miłości, brak ukształtowanego w rodzinie poczucia wartości i sensu życia, uzależnienia, bezdomność, samotność, bezradność i słabość to różne przejawy ubóstwa, które w różnych formach zawsze jest obecne w świecie. Siostry Al-

[12] Dane pochodzą z 2008 roku.

[13] Tekst opracowany przez siostry albertynki.

bertynki nie rozwiązują jednak („po męsku") problemu ubóstwa, lecz starają się („po kobiecemu, po siostrzanemu, po matczynemu") służyć człowiekowi naznaczonemu niechcianym ubóstwem, które uwłacza jego godności. W takim człowieku odnajdują zarazem znieważony obraz i podobieństwo swego Oblubieńca, Chrystusa, który powiedział, że wspomagając Jego braci najmniejszych, Jemu samemu okazuje się miłość (por. Mt 25, 40). *Konstytucje* Zgromadzenia mówią, że siostry „mają służyć najbiedniejszym i najnieszczęśliwszym bliźnim, w których rozpoznają wizerunek Cierpiącego Chrystusa"[14].

Charyzmat św. Brata Alberta, specyfika jego posługi, wyraża się w tym, że zamieszkał on z ubogimi jako jeden z nich: „stał się przekonującym świadkiem Bożej miłości właśnie dlatego, że stanął pośród najuboższych jak brat pośród braci"[15]. Bycie siostrą ubogiego jest czymś z natury innym od bycia pracownikiem socjalnym. Bycie siostrą oznacza, że należy się do jednej rodziny, jest się jednego stanu, „jednego rodu", „jednej krwi". Tą wspólną krwią jest Boże dziecięctwo. Nie ma więc stosunku nadrzędności ani władzy. Jest natomiast bardzo szczególne miejsce na dzielenie własnego życia, podobnie jak w domu rodzinnym czyni to kobieta, matka, która jest sercem domowego ogniska. Jan Paweł II, beatyfikując s. Bernardynę Jabłońską, współzałożycielkę Zgromadzenia, i m. Marię Karłowską, założycielkę sióstr pasterek, podkreślił ten właśnie aspekt kobiecego geniuszu, realizowanego w ustanowionym przez Kościół stanie życia konsekrowanego: „Bernardyna Maria Jabłońska […] chciała uczynić zadość każdej ludzkiej prośbie, otrzeć każdą łzę, pocieszyć choćby słowem każdą cierpiącą duszę. Chciała być dobrą zawsze dla wszystkich, a najlepszą dla najbardziej pokrzywdzonych. «Ból bliźnich moich jest moim bólem»[16] – mawiała. […] Nowe błogosławione ujawniły w pełni godność kobiety i wielkość jej powołania.

---

[14] Por. *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Albertynek Posługujących Ubogim*, Kraków 2004, n. 2.

[15] Tamże, n. 7.

[16] Por. Wybór pism Siostry Bernardyny – Marii Jabłońskiej, Kraków 1988, s. 29.

Objawiły ów «geniusz kobiety», który przejawia się w głębokiej wrażliwości na ludzkie cierpienie, w delikatności, otwarciu, gotowości do pomocy i w innych zaletach ducha właściwych kobiecemu sercu. […] Jakże potrzeba tej kobiecej wrażliwości na sprawy Boże i ludzkie, aby nasze rodziny i całą społeczność wypełniało serdeczne ciepło, życzliwość, pokój i radość! Jakże potrzeba tego „geniuszu kobiety", ażeby dzisiejszy świat docenił wartość ludzkiego życia, odpowiedzialności, wierności; aby zachował szacunek dla ludzkiej godności!"[17].

Zgromadzenie **Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu** jest jednym z tych zgromadzeń, które powstawały na emigracji na przełomie XIX i XX wieku, w okresie szczególnej dynamiki rozwojowej nowych wspólnot zakonnych[18]. Założyła je w Rzymie, w 1875 roku, Polka, Franciszka Siedliska – Maria od Pana Jezusa Dobrego Pasterza. Dzięki wybitnej inteligencji i wrażliwości na obecność i potrzeby drugiego człowieka poznała i ogarnęła sercem niemal wszystkie zasadnicze problemy swojej epoki. Już w 1873 roku, w czasie pierwszej audiencji u papieża Piusa IX, młoda założycielka przedstawiła jasny, charyzmatyczny projekt nowego dzieła, „którego głównym zadaniem ma być ofiarowanie modlitw, pracy, cierpień i całej swojej istoty za Ojca Świętego i Kościół katolicki, starając się naśladować w całym swym zachowaniu życie ukryte i wszystkie cnoty Najświętszej Rodziny z Nazaretu"[19]. W Pierwszych Konstytucjach z 1887 roku mocno podkreśliła, że „jednym z najważniejszych obowiązków powołania" nazaretanki jest troska o rodziny[20]. Założycielka była przekonana, że wspólnoty sióstr, żyjąc duchem Rodziny z Nazaretu, pomogą małżeństwom i rodzinom otwierać się na Chrystusa i siebie nawzajem.

---

[17] Homilia Ojca Świętego Jana Pawła II podczas Mszy św. beatyfikacyjnej w Zakopanem 6 VI 1997.

[18] Tekst opracowany przez siostry nazaretanki.

[19] AGCSFN, F. Siedliska, *Prośba skierowana do Papieża Piusa IX*, Rzym 1 X 1873.

[20] Por. *Pierwsze Konstytucje 1887*, rozdz. XII, par. 7.

W 1989 roku, w czasie audiencji pobeatyfikacyjnej Franciszki Siedliskiej, Jan Paweł II powiedział do zgromadzonych: „Kościół wdzięczny jest nowej Błogosławionej przede wszystkim za to, że stała się apostołką rodziny, że w odrodzeniu rodziny i kształtowaniu duchowości małżeństwa widziała warunek odrodzenia narodu, całego życia religijnego, społecznego i moralnego”[21].

Formami apostolatu podejmowanego dzisiaj przez nazaretanki w Polsce i na świecie są dzieła oświatowo-wychowawcze – przedszkola, szkoły podstawowe, gimnazja, licea i uniwersytet (Filadelfia, USA), szpitale, placówki opiekuńczo-lecznicze i domy opieki, katechizacja i duszpasterstwo młodzieży. Szczególne miejsce w apostolacie nazaretanek zajmuje podjęta w latach 70. ubiegłego stulecia na prośbę metropolity krakowskiego kardynała Karola Wojtyły, troska o samotne matki i ich dzieci. Ta nowatorska i kontrowersyjna jak na tamte czasy forma służby życiu jest dziś kontynuowana w pięciu placówkach na terenie Polski[22] i w krakowskim „Oknie życia” – inicjatywie kard. Stanisława Dziwisza.

Przy zgromadzeniu działa Stowarzyszenie Najświętszej Rodziny, które skupia całe rodziny oraz osoby żyjące samotnie. Tworzą oni

---

[21] Jan Paweł II, Audiencja pobeatyfikacyjna bł. Franciszki Siedliskiej, 24 IV 1989, [w:] *W blasku chwały. Beatyfikacje w 125-letniej historii Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu*, Rzym 2001, s. 34.

[22] Domy samotnej matki oraz matki i dziecka: kujawsko-pomorskie, nazaretanki, Dom Samotnej Matki (Caritas Diecezji Włocławskiej), ul. Widok 5, 87–720 Ciechocinek, tel. (54) 283 32 26, liczba miejsc 6; małopolskie, nazaretanki, Dom Samotnej Matki (Caritas Archidiecezji Krakowskiej), ul. Przybyszewskiego 39, 30–128 Kraków, tel. (12) 637 85 42, liczba miejsc 10; podlaskie, nazaretanki, Dom Matki i Dziecka Nazaret (Caritas Archidiecezji Białostockiej), ul. Kościuszki 2, 16–010 Wasilków, tel. (85) 719 45 00, liczba miejsc 12; śląskie, nazaretanki, Diecezjalny Dom Samotnej Matki i Dziecka, (Caritas Archidiecezji Częstochowskiej), ul. Częstochowska 15, 42–310 Żarki Miasto, (34) 314 81 76, liczba miejsc 10; warmińsko-mazurskie, nazaretanki, Ośrodek Wsparcia i Interwencji Kryzysowej, Dom dla Matek z Małoletnimi Dziećmi i Kobiet w Ciąży (Diecezja Elbląska), e-mail: osrodekwsparcia@neostrada.pl, ul. Nowodworska 49, 82–300 Elbląg, tel. (55) 233 80 79, liczba miejsc 20.

poszerzoną rodzinę nazaretańską pragnącą pogłębiać swój osobisty kontakt z Bogiem i uczestniczyć w charyzmacie zgromadzenia poprzez szerzenie Królestwa Bożej Miłości w życiu codziennym.

Najdojrzalszym owocem charyzmatu służby Kościołowi i rodzinom jest męczeńska śmierć 11 nazaretanek z Nowogródka, które w czasie okupacji hitlerowskiej jednomyślnie, jako wspólnota, ofiarowały swoje życie **za ocalenie uwięzionych członków rodzin** i jedynego kapłana w tym mieście. „Boże, jeśli potrzebna jest ofiara z życia, przyjmij ją od nas […], a spraw, aby uwolnieni zostali ci, którzy mają rodziny". Bóg ofiarę przyjął. Siostry zostały aresztowane i rozstrzelane 1 sierpnia 1943 roku, a uwięzieni powrócili do swoich domów. Beatyfikacja Męczennic z Nowogródka odbyła się 5 marca 2000 roku.

Na progu trzeciego tysiąclecia, po 125 latach istnienia Zgromadzenia, Jan Paweł II skierował do nazaretanek słowa, które potwierdzają aktualność charyzmatu i misji tego Instytutu: „Pomóżcie rodzinom przeciwstawić się «największej pokusie naszych czasów» – odrzucenia Boga – Miłości. Pomóżcie rodzinom otworzyć się na Chrystusa! […] Niech dzięki waszej posłudze rodziny odnajdują w Rodzinie z Nazaretu wzór swego życia i postępowania"[23].

Reasumując, należy stwierdzić, że bogactwo charyzmatów zgromadzeń żeńskich w Kościele w niezwykły sposób odpowiada zamysłowi Jezusa, który do grona swych uczniów zapraszał kobiety, by słuchały Jego słowa i podejmowały służbę w duchu Ewangelii (por. Łk 10, 38−42). Jednocześnie wskazuje na geniusz serca kobiety, które spełnia się tylko poprzez Miłość. Zaprezentowane charyzmaty: urszulański, felicjański, albertyński i nazaretański, są jedynie pewnym przykładem posługi ewangelicznej, podejmowanej bez rozgłosu przez dziesiątki zgromadzeń żeńskich w Polsce i na świecie.

[23] Jan Paweł II, *Budujcie w rodzinach Królestwo Bożej Miłości*. Przemówienie do uczestniczek kapituły generalnej Zgromadzenia Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu, 6 VII 2001, „Via Consecrata" 4 (2001) nr 12, s. 10.

Monika Waluś

Moje dobre miejsce w Kościele

„Kobiety w Kościele" to modny dziś temat, wiążący się z tyloma skojarzeniami, stereotypami, obawami i uprzednimi założeniami, że trudno o nim cokolwiek powiedzieć, nie wpadając w pułapki. Organizatorzy sesji ułatwili mi zadanie, sugerując formę świadectwa, co zwalnia mnie z obowiązku przeprowadzania analizy socjologiczno-psychologicznej wszystkich kobiet. Mogę się wypowiedzieć jako konkretna kobieta w Kościele, nie aspirując do uogólnień.

Po swoim nawróceniu uznałam, że nie ma nic ciekawszego niż teologia, i wydało mi się naturalne, że będę jedną z wielu studentek teologii na kursie dla świeckich. Rozsądne ostrzeżenia osób z otoczenia, pytania o przyszłość, zawód, pracę były zrozumiałe, jednak trudno mi było się nimi przejąć. Byłam jedną z 80 świeckich studentów kursu B na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, przy czym połowę kursu stanowiły kobiety. Słuchałam wszystkich możliwych wykładów z całkowitą pewnością, że jestem w najwspanialszym i najbardziej dla mnie odpowiednim miejscu na świecie. Byliśmy zachwyceni profesorami, którzy chętnie pozwalali na pytania i dyskusje. Spieraliśmy się, zastanawialiśmy, spotykaliśmy w wybranych grupach modlitewnych, tworząc zwarte środowisko. Wiele się nauczyłam, zarówno samej teologii, jak i dyskusji; słuchanie świetnych wykładowców i ówczesna atmosfera na KUL-u da-

wały wielkie możliwości rozwoju. Jak inspirująca może być osoba zafascynowana tematem, który wykłada! Uczono nas myśleć i zadawać pytania, podważać stereotypy i szanować wiarę szukającą zrozumienia. Niekiedy profesorzy odpowiadali na pytanie, pytając: a co państwo myślą? Uczyli szukać, uświadamiali konsekwencje różnych dróg, zanim wskazali kierunek. Na koniec zazwyczaj dodawali: ale to tajemnica… Teologia była fascynująca i wielu z nas myślało o studiach doktoranckich, które pozwalały na specjalizację. Nigdy podczas studiów nie odczułam, że fakt, iż jestem kobietą, stanowi jakiś problem. Byłam studentką teologii, jedną z wielu zafascynowanych nią osób.

Po studiach okazało się, że żyłam w cieplarni, bo na uczelni nie musiałam się tłumaczyć z zachwytu teologią. Wystarczało słuchać mądrzejszych od siebie i zadawać pytania. Teraz nastał czas pytań stawianych mnie. „Po co studiowałaś teologię?". Często już nie wystarczała odpowiedź, że to bardzo ciekawe, najciekawsze, co może być… Czasem było widać, że samo istnienie kobiet teologów budzi zadziwiające emocje i przypuszczenia. Jednak tu niewiele da się wytłumaczyć, podobnie jak w przypadku heavymetalowców, którzy jadą na drugi koniec kraju, by posłuchać jakiegoś koncertu. O ile jednak heavymetalowiec ze słuchawkami w autobusie nie dziwi nikogo, to kobieta z dogmatyką w ręku na plaży nie uniknie niepotrzebnych dyskusji – chyba że założy na książkę maskującą okładkę.

Rozróżnienie między byciem teologiem i byciem księdzem duszpasterzem nie jest nowe, a jednak przerasta wyobraźnię wielu osób. Tu może pomóc przywołanie paru dokumentów kościelnych, np. *Christifideles laici* czy *Vita consecrata*[1]. Polki i tak są w stosunkowo korzystnej sytuacji: wiele zrobił dla nich już Prymas Tysiąclecia. Wśród wielu zasług kardynała Stefana Wyszyńskiego szczególnie ważny jest dla mnie jego stosunek do kobiet. Prymas zachęcał kobiety do większej aktywności w Kościele, cenił ich zaangażowanie.

[1] Posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 25 marca 1996.

Nie tylko pozwolił kobietom na studia teologiczne (przed Soborem Watykańskim II), ale jeszcze publicznie je do nich zachęcał[2]. Uważał, że studiowanie nauki o Bogu jest prostą kontynuacją drogi maryjnej: Maryja pierwsza studiowała Słowo Boże, czyli Jezusa. Prymas powoływał się na różne tradycje kobiece, widział znaczenie obecności kobiet w Kościele; wielokrotnie mówił o ich aktywności, zaangażowaniu, relacjonował pojawienie się audytorek na Soborze[3]. Można więc mówić o pewnej polskiej tradycji, o doświadczeniu Kościoła, w którym Polki bardzo wcześnie, jeszcze przed soborowym otwarciem na świeckich, miały możliwość dużej aktywności, większej niż w wielu innych krajach. Wydaje mi się, że to świetnie współgra z tradycją polskiej duchowości: mamy wiele wspaniałych kobiet Kościoła polskiego, które niestety są wciąż mało znane.

Jednym z wielu pytań, z jakimi spotyka się człowiek, który jest jednocześnie kobietą i teologiem, jest właśnie kwestia powiązania świętości z wykształceniem. W klasycznym kształcie brzmi ono: „Po co studiowała pani teologię? Przecież święte kobiety były proste i nieuczone…". Przy okazji studiowania teologii poznaje się jednak wiele świętych pań bardzo dobrze wykształconych. Jan Paweł II pisał o znaczeniu tej „tradycji kobiecej"[4], jednak mimo szacunku dla polskiej historii reagujemy rozmaicie, gdy cytowane są kobiety Kościoła… Właściwie nie wiadomo, dlaczego tekst omawiający duchowość kilkunastu mężczyzn jest przyjmowany naturalnie (a nie na przykład jako wyraz maskulinizmu), natomiast artykuł autorstwa kobiety, w którym cytuje ona więcej kobiet niż mężczyzn, jest odbierany jako przejaw feminizmu. Nie wiadomo, dlaczego powoływanie się na autorytet kobiet świętych i błogosławionych, a więc

[2] S. Wyszyński, *Godność kobiety*, Warszawa 1998, s. 84.

[3] Tamże, s. 94.

[4] „Kościół – pomimo wielu uwarunkowań – na przestrzeni dwóch tysięcy lat swej historii poznał w pełni «geniusz kobiety» dzięki wielkim postaciom kobiet, które wywarły istotny i dobroczynny wpływ na swoje czasy. Mam na myśli długi orszak męczennic, świętych kobiet, wielkich mistyczek", Jan Paweł II, *List do kobiet*, 11.

uznanych w Kościele, jest mniej naturalne, niż powoływanie się na autorytet świętych i błogosławionych mężczyzn…

Badanie kobiecej tradycji w Kościele, o której pisał Jan Paweł II[5], jest fascynującym zadaniem, szczególnie w czasach dyskusji nad miejscem i rolą kobiet w Kościele. Mamy za sobą kilkadziesiąt lat milczenia o kobietach Kościoła w podręcznikach historii Polski, cenzurowanych przez prokomunistyczne rządy. Uczono nas nie o Urszuli Ledóchowskiej, Marcelinie Darowskiej, Celinie Borzęckiej czy Anieli Godeckiej, lecz o Róży Luksemburg, choć wpływ kobiet Kościoła był i jest znaczenie większy niż jej epizodyczna rola. Marzą mi się podręczniki, gdzie choćby wspomniane będą: Zofia z Maciejowskich Czeska, która jeszcze w siedemnastowiecznej Polsce założyła pierwszą ogólnie dostępną szkołę dla dziewcząt; szkoły niepokalanek, zmartwychwstanek, nazaretanek; szpitale i domy opieki Kazimiery Gruszczyńskiej; działalność na rzecz kobiet pracujących Marylki Witkowskiej, Eleonory Motylowskiej, Anieli Godeckiej…

Polki mogą się odwołać do bogatej historii. XIX wiek można określić jako okres rozkwitu znaczenia kobiet w Kościele. Dziś właściwie tylko kontynuujemy mniej lub bardziej nieporadnie to, co robiły nasze poprzedniczki. Myślę, że moim zadaniem i przywilejem jako teologa, który jest kobietą, jest także – obok radości zajmowania się dogmatyką – obowiązek przypominania życia i nauczania wielkich kobiet. Wiele im zawdzięczamy. Dobrze jest dołączyć się do papieskiego „podziwu dla kobiet dobrej woli, które poświęciły się obronie swojej kobiecej godności, walcząc o podstawowe prawa społeczne, ekonomiczne i polityczne, i które podjęły tę odważną inicjatywę w okresie, gdy ich zaangażowanie było

[5] „Z rozlicznych dzieł dokonanych przez kobiety w ciągu dziejów bardzo niewiele, niestety, daje się opisać przy pomocy metod historiografii naukowej. Chociaż czas zatarł wiele materialnych świadectw ich działania, nie sposób nie dostrzec ich błogosławionego wpływu na życie kolejnych pokoleń aż do naszych czasów. Ludzkość zaciągnęła ogromny dług wobec tej «tradycji» kobiecej", Jan Paweł II, *List do kobiet*, 3.

uważane za wykroczenie, oznakę braku kobiecości, objaw ekshibicjonizmu, a nawet grzech!"[6].

Główną radością bycia teologiem jest samo studiowanie teologii, ale teolodzy przydają się także innym, a przy tym mają szansę poznawania i spotykania niezwykle ciekawych osób. Jako teolog staram się jak najlepiej przygotowywać wykłady, pomagać w rekolekcjach i dniach skupienia dla małżeństw, sióstr czy instytutów świeckich, opracowywać teksty założycielek zgromadzeń zakonnych, a także, w miarę wolnego czasu, prowadzę warsztaty na temat nauczania Kościoła o kobietach, podczas których ukazuję kierunki rozwoju tego nauczania. Jest to jednak specyficzne doświadczenie: cytowanie nauki Kościoła na temat miejsca i roli kobiet w Kościele jest bezpieczne, póki dotyczy macierzyństwa, rodziny i tzw. zasobów kobiecości czy kobiecego geniuszu. Te treści są ważne dla mnie jako żony i matki, jednak przytaczam także teksty o potrzebie większego udziału kobiet w Kościele. Mówią one na przykład, że trzeba „pilnie podjąć pewne konkretne kroki, poczynając od otwarcia kobietom możliwości uczestnictwa w różnych formach działalności i na wszystkich jej szczeblach, także w podejmowaniu decyzji, zwłaszcza w sprawach, które ich dotyczą"[7]. Omawiając *Vita consecrata*, *Mutue relationes*, rozdziały o roli kobiety w adhortacji *Marialis cultus*, *List do kobiet* czy *Mulieris dignitatem*, można czasem narazić się na zarzut propagowania poglądów feministycznych. To może zadziwiać – czy cytowanie nauki Jana Pawła II na temat sytuacji kobiet w Kościele oznacza bycie feministką? Dlaczego w Polsce cytowanie Jana Pawła II oznacza feminizm?

Cieszę się, że mogę być jednocześnie i kobietą, i teologiem. I mimo że czasem nie jest łatwo, nie chciałabym niczego innego. Codzienność kobiety teologa jest bardzo zwyczajna, choć zarazem – dzięki moim Nauczycielom – wyposażona w tradycję wszystkich tych, którzy przede mną zajmowali się nauką o Bogu. To pozwala

[6] Jan Paweł II, *List do kobiet*, 6.

[7] *Vita consecrata*, 58.

mi widzieć i odczytywać świat jako swoisty podręcznik do teologii, a może raczej jako praktyczne, nieustające ćwiczenia z dogmatyki. Staram się tego uczyć siebie i innych, bo to bardzo piękne i ciekawe. Dobrze, że możliwe.

Kobiecość Kościoła – kobiecość w Kościele (dyskusja)

MAREK KITA: Kościół w wymiarze mistycznym wydaje się kobiecy. Jest taki również w wymiarze empirycznym, co widać na naszych nabożeństwach. I oto widzimy dwie strony medalu: obecność kobiet w Kościele na przestrzeni wieków cechuje wierność, heroizm – ma ona wręcz charakter arystokratyczny, w sensie właściwym dla królestwa Bożego. Jestem bowiem głęboko przekonany, że arystokratami królestwa Bożego będą ci, co służyli pokornie, a nie ci, których strojono w purpury. Kobiety często dawały wyjątkowo piękne przykłady wierności Ewangelii. Jednocześnie dźwigają one bagaż, o którym wspominano już tutaj niejednokrotnie – bagaż takiego, a nie innego traktowania przez mężczyzn, często lekceważenia, o ile nie gorzej. To historia wciąż jeszcze pokutująca w sferze naszych obyczajów, czy w ogóle mentalności.

Zatem rodzi się pytanie: jak mamy przeżywać chrześcijaństwo ze świadomością, że modelem Kościoła jest kobieta, Maryja Panna, oraz że Kościół to Oblubienica Baranka z Apokalipsy? Jak mamy tę naszą kościelność przeżywać, żebyśmy – my, mężczyźni – naszych sióstr w Panu nie lekceważyli, nie poniżali? Jak to robić mądrze? Co kobiety mają do powiedzenia Kościołowi? Co znaczą sformułowania: kobiecość Kościoła, kobiecość w Kościele?

S. EMMANUELA KLICH OSU: Chciałabym powiedzieć o ikonie, którą jest dom Marii i Marty. Znamy ten biblijny obraz: Jezus jest w drodze i przychodzi w gościnę do Marii i Marty. Widzimy Marię, która siada u jego stóp, i Martę, która się krząta i ma pretensje, Widzimy Jezusa, który mówi o Marii, że wybrała lepszą cząstkę, której nie będzie pozbawiona. Kiedy słyszę zaproszenie Jezusa, posyłającego Apostołów ze słowami: „Idźcie i czyńcie uczniami ludzi ze wszystkich pokoleń, języków i narodów", widzę Marię, która przyjmuje postawę ucznia, zasłuchana w słowa Pana. I widzę krzątającą się Martę, której czegoś brakuje. Ostatecznie można by powiedzieć, że jednej i drugiej czegoś brakuje, że one obie razem stanowią ucznia. Że uczniem i ikoną Kościoła jest ten, kto słyszy, czuwa, siada u stóp Jezusa. Z tego właśnie rodzi się służba. Kiedy myślę o sytuacji w Polsce i dzisiejszym Kościele, a także o młodych, którzy nie znajdują w Kościele swojego miejsca, to sądzę, że dziś bardzo potrzebny jest Kościół, w którym można by się odnaleźć w roli ucznia Jezusa gotowego do służby właśnie dlatego, że jest się uczniem. Jedno nie jest ważniejsze od drugiego. Ważne jest jedno i drugie. Jako osoba zaangażowana w formację młodych widzę, że decyzja o wierze, nawróceniu dokonuje się przez indywidualny kontakt, spotkanie, doświadczenie zaufania, ciepła, domu. W Kościele bardzo tego potrzeba.

KS. JERZY TOFILUK: Pytanie dotyczy kobiecości Kościoła i kobiecości w Kościele. Doktor Kita powiedział, że Kościół jest Oblubienicą Baranka. W tradycji prawosławnej Bogurodzica jest figurą Kościoła. Nazywa się Pneumatofora – nosząca Ducha Świętego. Z tym jest związana dość charakterystyczna koncepcja rosyjskiej myśli teologicznej – sofiologia, nauka o Mądrości Boga. Otóż w tradycji bizantyjskiej Mądrość Boga wspominano w Hagia Sophia w dzień Bożego Narodzenia, Wcielenia. Kościół rosyjski zmienił tę koncepcję i święta ku czci Mądrości Bożej są obchodzone w święta Bogurodzicy: Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy i Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy. Zgodnie z tą wrażliwością Kościół jest pojmowany jako mądry, a jednocześnie czuły – czyli taki jak

każda kobieta. Bardzo ładnie to określił Evdokimov: *Sofrozyne, celomudrije* – kobiecość to jest integracja mądrości i wrażliwości na piękno. Nie sentymentalizm, ale wrażliwość na uczucia. Siostra Klich powiedziała o ikonie sióstr Marty i Marii w Ewangelii. A ja myślę, że warto powiedzieć o ikonie Matki Boskiej Włodzimierskiej, gdzie Bogurodzica jest przedstawiona jako figura Kościoła – pozbawiona wszelkiego sentymentalizmu, ale jednocześnie czule przytulająca swojego Syna, Zbawiciela. Myślę, że kiedyś te wszystkie ważne elementy dotyczące obecności kobiety w kulturze chrześcijańskiej pokażą, że rzeczywiście figurą Kościoła może być kobieta.

MAREK KITA: Ksiądz doktor Tofiluk zwrócił uwagę na mistyczną symbolikę, zawartą już w tradycji patrystycznej, a rozwiniętą w rosyjskiej sofiologii. Oto *orientale lumen*, które wszyscy kontemplujemy. Natomiast to, o czym mówiła siostra Klich, pokazuje raczej, jak owo misterium w praktyce uzewnętrzniać. My od początku chrześcijaństwa mówimy *Ecclesia Mater*, wskazując na macierzyńskość Kościoła. Pojawia się w tym kontekście pytanie, co robić, żeby Kościół był bardziej domem i rodziną niż instytucją i organizacją. A co na ten temat mówi tradycja reformowana?

DIAKON ALEKSANDRA BŁAHUT-KOWALCZYK: Pozostając przy konwencji obrazów, chciałabym przypomnieć pewną scenę z Ewangelii według św. Jana. Marta rozmawia ze Zbawicielem. Jest pełna pretensji, bo Ten, który mógł uratować jej brata, tego nie uczynił: nie było Go w tym momencie i w tym miejscu, gdzie był najbardziej potrzebny. Ja postrzegam kobiecość Kościoła nawet w tej agresywnej Marcie, która się upomina o brata, ale też otrzymuje wcześniej reprymendę w Betanii za swoją aktywność. Zarazem ona jest pierwszą kobietą, która wyznaje: tak, wierzę, że Ty jesteś Chrystusem. Cud wskrzeszenia Łazarza poprzedza złożone przez Martę wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa. To właśnie czynią kobiety na całym świecie: wyznają wiarę i dzięki temu są świadkami Jezusa. Nawiążę też do tego, o czym mówiłam w swoim świadectwie: że to bycie w miejscu i czynienie Bożej woli i świadczenie o Jezusie w takiej formie, w jakiej można, bez robienia czegokolwiek na siłę,

jest świadczeniem w miłości, służbie, dobroci, ale i z odwagą. A jeśli pojawiają się przeciwności, to jednak pozostaje gorliwe wyznawanie: jesteś Chrystusem, jestem przy Tobie. W dzisiejszym trudnym świecie, w którym jest tyle wyborów, zachwiania, przeróżnych „autorytetów", trzeba być wierną Chrystusowi, być Jego świadkiem.

TADEUSZ ZIELIŃSKI: Rzeczywiście, warto zgłębiać myśl, że Kościół posiada cechy kobiecości, że w pewnym sensie „jest kobietą". Liczne obrazy biblijne, łącznie z apokaliptycznym, dają jakiś tytuł po temu. Tytuł po temu daje też fakt, że Założyciel Kościoła był jak na swe czasy heroiczny w przełamywaniu antykobiecych stereotypów. On był obrońcą kobiet, ich rzecznikiem. Miał dla kobiet znacznie wiele więcej zrozumienia – patrząc po ludzku, nie tylko w aspekcie teologicznym – niż całe Jego otoczenie, więc wyrastał ponad ówczesny standard. Możemy uznać, że z Jego strony była jednoznaczna przychylność dla kobiecości Kościoła.

Rozważając kobiecość Kościoła, odnoszę się do Kościoła uniwersalnego, powszechnego, który w moim mniemaniu i w tradycji reformacyjnej ogarnia wszystkie wspólnoty chrześcijańskie. I to jest dobry moment – jeśli myślę o Kościele powszechnym i Kościele kobiecym – żeby powiedzieć, że zdecydowanie musimy tę kwestię rozpatrywać ekumenicznie, bo wtedy najwięcej się od siebie nauczymy, jak kobiety traktować. W tym kontekście spostrzegam moją tradycję jako zdecydowanie niewystarczającą, niepełną, podlegającą pewnym słabościom i posiadającą braki. Tradycja zyska na wartości, kiedy będzie w dialogu z pozostałymi tradycjami w Kościele. Zatem, jeśli chcemy po Chrystusowemu dowartościować pozycję kobiet w Kościele, jeżeli chcemy dostrzegać kobietę w Kościele i kobiecość Kościoła, to niezbędna jest ekumeniczna wymiana. To jest oczywiście trudne, bo Kościoły mają różne perspektywy i praktyki: jedne są gotowe na pewną awangardowość, inne są bardziej zachowawcze – a to trzeba czynić razem, ucząc się nawzajem od siebie i jednego, i drugiego.

I ostatnia myśl. Moje obserwacje kobiet w Kościele prowadzą do stwierdzenia, że kobiety „wyhamowują" agresję w Kościele. Nie

mówię tego po to, by kobiety komplementować. To wynika z przeświadczenia i jest w moich ustach szczere: kobiety wprowadzają inną perspektywę, spokój. Może wiąże się to z tym, że jak mówi medycyna, kobiety operują obiema półkulami, a mężczyźni tylko jedną. Mówiąc bardziej serio: wiem, że między samymi kobietami nie jest idealnie, znam napięcia w różnych kołach pań, kobiecych zgromadzeniach. W zestawieniu z mężczyznami jednak, w aktualnym stanie świadomości społecznej, kobiety są bardziej koncyliacyjne, wprowadzają pozytywny dystans wobec spraw w Kościele. Tak więc myślę, że gdybyśmy dowartościowali kobiety, Kościół by zyskał. Niechże więc Kościół będzie kobietą bardziej, niż jest w chwili obecnej.

MAREK KITA: Trudno się nie zgodzić z tym, co pan profesor mówi, jednak odzywa się też we mnie poprawność polityczna. A może to jest poprawność ewangeliczna…? Bo tak sobie pomyślałem, że to „dowartościowywanie kobiety w Kościele" z jednej strony wydaje się słuszne, a z drugiej strony brzmi trochę dziwnie. Gdybym był kobietą, chyba bym się zirytował. Dlatego oddam teraz głos kobiecie, której nie trzeba dowartościowywać w Kościele katolickim, bo radzi sobie w nim dobrze.

MONIKA WALUŚ: Ja ciągle jeszcze wierzę w to, że wartość kobiety wyznacza Pan Bóg i my już jej dowartościowywać nie musimy. Kardynał Wyszyński pisał, że niektórzy widzą problem obecności kobiet w Kościele, ale wystarczy tylko rozwiązywać ten problem tak jak Pan Bóg (czego przykładem może być obecność Maryi w Wieczerniku), aby on zniknął. Myślę więc, że nie musimy nic robić, wystarczy tylko byśmy lepiej odczytali Księgę Rodzaju.

Wracając do perykopy o Marii i Marcie: siostra Klich powiedziała o Marcie, która się krząta, a pani diakon Aleksandra Błahut Kowalczyk przywołała świadectwo Ewangelii o jej wyznaniu wiary. Kiedy się ten fragment czyta po grecku, to słowa Marty brzmią niemal identycznie jak wyznanie Piotra. Podobno w Biblii nic nie jest przypadkowe, dlatego niektórzy teologowie mówią, że jest to paralelne wyznanie wiary, które Marta złożyła w sytuacji niesprzyjającej takiemu wyznaniu. Widać, że zrobiła to wbrew swoim

emocjom, więc było ono szczególnie trudne. To potwierdza fakt, że doświadczenie kobiet jest troszeczkę inne niż mężczyzn; sądzę, że się co do tego zgadzamy niezależnie od opcji. Doświadczenie kobiety, której umarł ktoś bliski, jest bardzo mocne. I Martę w takim doświadczeniu, w żalu „dlaczegoś tu nie był?", stać na wyznanie wiary bez żadnego „ale", bez glosy. Dla mnie Marta jest osobą, która złożyła wyznanie wiary w sytuacji dla siebie szalenie niekomfortowej. A ponieważ wiem, co znaczy składać wyznanie wiary w takiej sytuacji, więc bardzo to cenię. Dlatego też chętnie widziałabym ją przede wszystkim jako patronkę nie – jak chce święta matka Kościół rzymskokatolicki – gospodyń domowych (chociaż sama do nich należę), lecz osób, które w niezwykle trudnej sytuacji zachowują wierność i składają wyznanie wiary. Postać Marty jest szczególnie cenna… Cenię ją bardziej niż Eckhard, który mówił, że ona jest postacią symboliczną i mocną. Bo jaka jest sytuacja? Przychodzi Jezus i Marta musi służyć. Zachowuje się zgodnie z kanonem dobrego wychowania: kobiety powinny służyć. Ile razy te z nas, które studiują, słyszały, że powinny zająć się domem, a nie studiować? A co mówi Jezus? Mówi, że to dobrze, że my, kobiety, słuchamy słowa Bożego. I tu znów przypomina mi się kardynał Wyszyński, który narzekał w swoim dzienniku, że zakonnica, bardzo pomocna w więzieniu, chętniej myje podłogę, niż chce z Prymasem i jego kapelanem czytać księgi teologiczne. I tenże Wyszyński potem pozwolił nam, kobietom świeckim, jeszcze wcześniej niż to zostało oficjalnie potwierdzone, studiować teologię. Zawsze kiedy ktoś pyta, kto nas posłał na studia, mówię: kardynał Wyszyński. On zachęcał kobiety do studiów teologicznych! Kiedy ludzie się tym gorszyli, on mówił, że naśladujemy Matkę Bożą, bo ona studiowała i rozważała w swoim sercu słowo Boże. Zatem postępujemy w zgodzie z Biblią, gdy studiujemy teologię. To jest jedna myśl.

Á propos Eleusis: bardzo się ucieszyłam, że została przywołana. Kościół jest kobietą. Mistrz Eckhardt mówił, że dusza ludzka jest kobietą. Najpierw powinna być dziewicą, aby w całej czysto-

ści i pustymi rękami przyjąć Chrystusa. Ale żeby rzeczywiście była Kościołem, musi być matką, czyli musi rodzić Chrystusa dla innych. Myślę, że to ciekawa intuicja dotycząca Kościoła. Mówi to także św. Franciszek, kiedy chce, żeby wszyscy bracia i siostry byli matkami, rodząc Chrystusa przez dobre uczynki. Więc myślę, że ta myśl o kobiecie, która rodzi Chrystusa dla innych, podaje Go innym – jest bardzo mocna.

I na zakończenie: nie wiem, czy jako katoliczka mogę podzielać tak optymistyczny pogląd na temat wspaniałej łagodności kobiecej…

TADEUSZ ZIELIŃSKI: Ja to troszkę zrównoważyłem, mówiąc o niszach kobiecych, w których wcale nie jest idealnie.

MONIKA WALUŚ: Ale święta matka Kościół rzymskokatolicki podaje mi jako wzorce do naśladowania takie kobiety, jak św. Katarzyna ze Sieny. To jest ta, co tupała…

MAREK KITA: Cudownie wymyślała papieżom…

MONIKA WALUŚ: Mówiła na przykład – co potwierdzają archiwa watykańskie – „słuchaj, ja mówię do ściany, czy do ciebie?". Innym wzorem do naśladowania dla pobożnych katoliczek jest Brygida. To była kobieta o takim… skutecznym temperamencie. Urszuli Ledóchowskiej też niczego nie brakowało. Właściwie jak patrzę na święte kanonizowane, to widzę w nich łagodność jako dar Ducha Świętego. Wcale nie chciałabym sugerować, że one nie miały cech łagodności, pokory i cichości – nie, jestem przekonana, że miały je w nadmiarze, ale zarazem widać w nich ogromny temperament, siłę woli i mocne przekonanie o tym, co miały robić. Ta kobieca tradycja naszego Kościoła jest dla mnie bardzo ważna.

KS. ŁUKASZ KAMYKOWSKI: Chciałbym zadać pytanie w imieniu kobiety, która już musiała wyjść. Brzmi ono: „Straszne jest dla mnie to katolickie podkreślanie charyzmatu kobiety w dwóch tylko wydaniach: dziewictwa lub macierzyństwa. Nawet jeśli bezdzietność jest brakiem, chorobą, patologią, to czy doprawdy nikt w naszym Kościele nie widzi żadnego chrześcijańskiego sensu kobiecości, która nie jest ani dziewictwem, ani macierzyństwem?".

MONIKA WALUŚ: Może takie podejście jest mocno obecne nie tylko w naszym Kościele. Wiele kobiet mówiło mi na rekolekcjach, że małżeństwo jest traktowane jak korytarz przechodni do macierzyństwa. Ale przecież dzieci są darem, a nie naturalną gwarancją. Macierzyństwo czasami jest, a czasami nie… Dzieci to wielki dar, a nie „usprawiedliwienie" małżeństwa ani też warunek konieczny do jego istnienia. Kiedyś prowadziłam rekolekcje dla bezdzietnych małżeństw i mówiłam im o adopcji. A potem słuchałam bardzo bolesnych zwierzeń i musiałam wykazywać, że małżeństwo jest bardzo ważne. Kropka.

Nie jest przecież tak, że małżeństwo jest nieważne czy mniej ważne, gdy nie ma dzieci. Czasem bezdzietne pary bywają nawet namawiane do rozwiązania albo unieważnienia małżeństwa, bo przecież jak się nie ma dzieci, to po co takie małżeństwo…?

Kobieta – tak samo jak mężczyzna – realizuje się przede wszystkim w relacji do Boga. Ta relacja jest najważniejsza, niezależnie od tego, czy jestem siostrą zakonną, osobą niezamężną czy niekonsekrowaną. Pan Bóg jest na naszej drodze najważniejszy, to jest powołanie nas wszystkich. Pytanie skierowane do Jezusa o to, które przykazanie jest najważniejsze, zwraca nas ku starej Księdze, która mówi, że Pan jest Bogiem jedynym, i że mamy kochać Go z całego serca, ze wszystkich sił i z całej duszy swojej. Są w tej Księdze niesamowite słowa, o których dzisiaj chętnie zapominamy: „Nie jest to dla ciebie niemożliwe, nie jest to słowo daleko od ciebie". A my czasami się zachowujemy tak, jakby po wcieleniu bliskość z Bogiem była zastrzeżona dla jednej specjalnej grupy, no może dwóch.

Małżeństwo jest sprawą bardzo trudną. Gdy mi to mówiła 60-letnia ciotka, nie wiedziałam, o co jej chodzi, ale teraz już chyba trochę wiem… I myślę, że bardzo ważne jest podkreślanie, że naszą podstawową drogą i powołaniem jest być z Bogiem. To jest droga dla wszystkich kobiet i mężczyzn, niezależnie od tego, czy mają dzieci, czy nie, czy są konsekrowane, czy nie. Powiedziałabym więcej: jest tragedią, jeżeli dzieci są i to one stają się Panem Bogiem. Tu się kłania pierwsze przykazanie. Pytanie, które w imieniu kobiety po-

stawił ksiądz profesor, stawia kwestię formacji dorosłych. Formacja winna być odpowiedzią na pytanie, co jest najważniejsze w życiu.

S. ANNA EMMANUELA KLICH: Wydaje mi się, że to ważne pytanie łączy się z powołaniem kobiety, ale też z powołaniem Kościoła, z jego misją, o której św. Paweł mówi, że Kościół rodzi do wiary. Rodzicielstwo duchowe nie jest zastrzeżone jedynie dla kapłanów i sióstr zakonnych. To, co powiedziała pani Monika Waluś – że powołanie każdego człowieka jest powołaniem do więzi z Bogiem – na co dzień musi się przekładać na konkret, na konkretną służbę: bycie przy człowieku, który jest tu, przy mnie. A kiedy jesteśmy przy człowieku, który jest tu, przy mnie, to on odsłania jakąś swoją ranę, poważny problem, z którym nie potrafi sobie poradzić. Kiedy pobędziemy z człowiekiem, wysłuchamy go, powiemy dobre słowo i pomożemy zrobić pierwszy krok w kierunku wyjścia z sytuacji, to stanie się to dla niego szansą na powstanie do życia. Ta przestrzeń, w której jesteśmy z drugim człowiekiem i w której odnawia się w jego nadzieja, jest jego rodzeniem się i naszym udziałem w tym rodzeniu. Kościół rodzi do życia nie tylko poprzez wielkie nawrócenia i sakramenty, ale także poprzez proste sytuacje, kiedy człowiek stoi przy człowieku i pomaga drugiemu powstawać.

MAREK KITA: Ostatni głos o Kościele sprawił, że zastanawiam się, czy my jeszcze rozmawiamy o kobiecie i kobiecości, czy już o Kościele w ogóle. Może tego się właśnie uczymy – patrząc na perypetie naszych sióstr w Panu, żeńskiej części Kościoła, spowodowane przez męską część Kościoła – że nieważne, jakie stanowisko pełnisz, jakie tytuły możesz sobie napisać przez nazwiskiem; istotne jest to, co się dzieje między tobą a Panem, który przychodzi w drugim człowieku. To ciekawa lekcja. Zdradzę, że przy obiedzie żałowaliśmy, iż po sesji o kobiecie nie odbędzie się sesja o mężczyźnie w Kościele. Bo już teraz, w świetle „kwestii kobiecej", wychodzą nam ciekawe rzeczy o Kościele jako takim.

W naszych oficjalno-kościelnych wypowiedziach mamy skłonność do wsadzania kobiety w pewien schemat. Albo ma być „cicha i piękna jak wiosna", albo ma rodzić dzieci. Z mężczyzną

tego nie robimy. Może to źle, może powinniśmy mówić o charyzmacie mężczyzny i zastanawiać się, na czym on polega. A może nie, może jest jeszcze jakaś inna droga. Może winniśmy iść raczej tym tropem, o którym mówiła pani doktor Adamiak – że już nie ma „męskiego" i „kobiecego"?

KS. DARIUSZ OKO: Chciałbym zwrócić uwagę na męstwo kobiet. Męstwo zazwyczaj kojarzy się z rodzajem męskim, choć już samo słowo *arete*, męstwo, jest rodzaju żeńskiego. To odkrycie było dla mnie olbrzymim zaskoczeniem. Kobiety potrafią być mężne, dlatego że są relacyjne, podczas gdy mężczyźni są bardziej zadaniowi.

Dzisiaj dowiedziałem się o śmierci dziecka. To było pierwsze dziecko spośród dziesięciorga. Matka bardzo boleje: wiadomo, matka ma relację z każdym dzieckiem. Ojciec szybciej uporał się z faktem tej śmierci, natomiast ona jako matka nosi to w sercu. Ktoś mógłby powiedzieć, że przecież pozostało jej jeszcze dziewięcioro dzieci i ma dla kogo żyć. Ona jednak boleje z powodu tego jednego, bo z nim – jak z każdym dzieckiem – łączyła ją więź. Podobnie jest z Kościołem: kiedy ktoś odchodzi od Kościoła, to rodzi się smutek, że się rozstaje z Panem Bogiem…

Czytając *Dzienniczek* Siostry Faustyny, zwróciłem uwagę na fragment, w którym s. Faustyna pisze, że kiedy człowiek się rozstaje z Bogiem i pokazuje Mu plecy, Bóg przeżywa śmiertelny smutek. Myślę też, że nie bez powodu miłosierdzie, *rachamim*, kojarzy się z łonem kobiecym. *Rachamim* oznacza łono i miłosierdzie. Łono odradza. Nic tak nie zmienia drugiego człowieka, jak ciepło okazywane mu w domu. Nic tak nie zmieniło mojego ojca, jak postawa mojej matki wobec niego, nic go tak nie zmiękczyło, jak pokorna służba żony.

KS. JERZY TOFILUK: Chciałbym wrócić do wątku tych kobiet, które nie są dziewicami, a nie mogą mieć dzieci. My czasem jeszcze pozostajemy pod wpływem koncepcji starotestamentowej i myśli Augustyna, że małżeństwo służy prokreacji. Myślę jednak, że prokreacja nie jest niezbędna, bo małżeństwo samo w sobie jest osiągnięciem pełni człowieczeństwa. Prawosławna teologia sakra-

mentu małżeństwa zwraca przede wszystkim uwagę na osiągnięcie pełni człowieczeństwa przez realizowanie się w miłości do drugiej osoby – do męża. Prokreacja jest wtórna, wcale niekonieczna. Nigdy nie było w prawie kanonicznym Kościoła prawosławnego ani potrzeby, ani obowiązku rozwiązywania małżeństwa z powodu nieposiadania dzieci czy nieskonsumowania małżeństwa. Przykładem niech będzie św. Jan z Kronsztadu, który przeżył z żoną czterdzieści parę lat i nigdy z nią nie współżył. Tu można mówić o realizacji w małżeństwie powołania do dziewictwa.

MAREK KITA: Paul Evdokimov bardzo protestował przeciwko takiemu głównie prokreacyjnemu interpretowaniu małżeństwa… Istnieje pewien dylemat współczesnego chrześcijaństwa, bo z jednej strony Kościoły starają się stawać po stronie życia wbrew mentalności antykoncepcyjnej, a równocześnie mamy drugą stronę medalu – brak płodności. Ciągle jeszcze pozostaje dla nas niejasne, po co właściwie jest małżeństwo. Probierzem wagi tego problemu są doznania kobiet. Mężczyzna często znajduje sobie jakąś furtkę, ucieka w aktywność, podczas gdy kobieta mocno przeżywa fakt, że ludzie patrzą na nią jako na zamężną, a bezdzietną. Więc po co jej to małżeństwo? Lub weźmy sytuację osoby, która nie wybrała samotności, tylko tak jej się zdarzyło; albo nawet wybrała, lecz bez kanonicznego usankcjonowania, więc jest po prostu „starą panną". Jak by to ksiądz widział?

KS. JERZY TOFILUK: Albo mówimy o dziewictwie konsekrowanym i wtedy mamy do czynienia ze stanem zakonnym, albo mówimy, że ktoś jest w Panu singlem – i to też oznacza dziewictwo, tyle że niekonsekrowane. Z chrześcijańskiego punktu widzenia nie wyobrażam sobie innej możliwości pozostawania w samotności – bo to też jest dziewictwo. Chyba że ja już jestem bardzo stary…

MAREK KITA: Tradycje reformowane nie mają problemu z wybieraniem życia zakonnego, bo ono u nich nie istnieje. Czy państwo widzą podobne problemy w swoich Kościołach? Chodzi mi o ten kłopot z wpasowaniem się w schemat obyczajowo-kościelny, znalezienie sobie „przegródki" z odpowiednim napisem…

DIAKON ALEKSANDRA BŁAHUT-KOWALCZYK: W Kościele ewangelicko-augsburskim istnieje funkcja diakonatu, która polega na tym, że siostry diakonisy ślubują wierność Bogu. W Dzięgielowie, małej wiosce pod Cieszynem, już od 1923 roku istnieje żeński zakład – diakonat Eben Ezer („aż dotąd pomagał mi Pan"). Diakonisy pełnią różne służby, przede wszystkim opiekują się ludźmi chorymi i starymi; w okresie międzywojennym były zatrudnione w szpitalu śląskim w Cieszynie. Zatem kobiety wyznania ewangelicko-augsburskiego też mogą wybrać…

MAREK KITA: W sytuacji zagrożenia tradycyjnych wartości, którą Jan Paweł II diagnozował jako walkę między tymi, co są „po stronie życia", i tymi, co są „przeciw", bardzo mocno się w moim Kościele (i słusznie) akcentuje wartość takich rzeczy, jak przyjmowanie życia, otwartość na ewentualne rodzicielstwo i akceptacja poczętych dzieci. Z drugiej strony jednak czasem jesteśmy zagrożeni pewną kościelną demagogią, zbyt szybkim ocenianiem: jeśli żyjesz w małżeństwie i nie masz dzieci, to jesteś egoistą. A przecież sytuacje życiowe bywają ogromnie złożone.

MAGDALENA FOSS-KITA: Bardzo często stykam się z taką dość powszechną opinią, że jeżeli kobieta nie realizuje stereotypu kobiecości, tzn. nie jest miła, potulna, grzeczna, usłużna i nie umie dobrze gotować, a do tego nie rodzi dzieci, to jest z nią problem. To znaczy, mają z tym problem księża: nie bardzo wiedzą, co o takiej osobie powiedzieć. Więc chcę zapytać: czy naprawdę uważamy, że w Kościele jest równość? Czy naprawdę jesteśmy przekonani, że kobieta ma prawo kształcić się i uczyć kleryków? Czy ma prawo wykładać teologię na uczelni katolickiej?

Czy w rzeczywistości nie myślimy, że skoro już kobieta nie ma co robić, to niech się uczy, ale my, mężczyźni, my księża, nigdy nie będziemy jej słuchać, bo kobieta jest histeryczna i nie ma nic do powiedzenia? Czy nie jest tak, że jeżeli kobieta nie ma męża i żyje sama, to mówi się jej: albo idź do zakonu, albo wyjdź za mąż, bo tak dalej nie może być, bo ty nie wiesz, co ze sobą zrobić?

I co zrobić z małżeństwem, czy też z kobietami, które są w małżeństwie, ale nie mają dzieci ani ich nie adoptują? Bardzo proszę wszystkich, którzy kiedykolwiek spowiadali kobiety przeżywające taką sytuację, żeby nie przyjmowali perspektywy zerojedynkowej: nie masz dzieci, to módl się o cud, pojedź do grobu Jana Pawła II, a dostaniesz dziecko na pewno − albo: nie masz dzieci, to je adoptuj. Nie chcesz adoptować? No to jesteś egoistką.

W nas ciągle jeszcze żyje dużo stereotypów, słychać je na każdym kroku, a przez nie trudno jest odnaleźć się takim ludziom, którzy mają zawiłą drogę do Pana Boga. Oni bardzo chcą być *correct* i wybrać dobrą ścieżkę, lecz w efekcie zatracają to, co jest najważniejsze, czyli relację z Bogiem niezależnie od sytuacji. A przecież dla Niego zawsze jesteśmy cudowni.

Dużo mówimy dzisiaj o samorealizacji, o pięknie ludzi w Kościele. Mam jednak wrażenie, że nie odnosi się to do wszystkich. Mówimy na przykład, że służba jest piękna, ale jeśli spełniamy jakieś warunki, jakieś role, jeżeli osiągamy jakiś status społeczny. A co z tymi, którzy się w tym nie mieszczą? Jak sobie z tym poradzić: z jednej strony pragnienie bycia blisko Pana Boga, realizowania swoich talentów, a z drugiej niemożność spełniania stereotypowej roli kobiety?

TADEUSZ ZIELIŃSKI: Problem, o którym pani mówi, istnieje także w moim Kościele. I to dotyczy zarówno powinności małżeńskich kobiety, jak i nauczania teologii. Na przykład w seminarium mojego Kościoła, ale i w seminariach podobnych Kościołów kobieta może w najlepszym razie nauczać pedagogiki i psychologii, ewentualnie może jeszcze być lektorem języka. Myślę, że to ma związek z sytuacją kulturową Polski, bo w seminariach mojego wyznania za granicą nikt nie ma tego problemu. Polscy baptyści sąsiadują z baptystami niemieckimi, którzy dopuszczają ordynację kobiet. W Polsce to jest nie do pomyślenia! W Szwecji baptyści też ordynują kobiety. To nasza sytuacja kulturowa determinuje i wzmacnia pewne elementy myślenia o kobiecie w Kościele. Nie chcę przez to powiedzieć, że wraz ze zmianami kulturowymi w Polsce Ko-

ściół katolicki będzie ordynował kobiety. Nie mam recept, by móc odpowiedzieć na pani pytania. Mogę jedynie opisać wziętą z życia sytuację, która pokazuje, jak skomplikowane bywa życie chrześcijańskie. Obserwowałem przez kilka lat życie pracującej w Polsce brytyjskiej misjonarki, żony pastora baptystycznego (w tej chwili jest to pani po sześćdziesiątce). Jej małżeństwo było związkiem nieszczęśliwym i nieudanym. Ona nigdy się nie zwierzała, więc mogłem sobie tylko wyobrażać, co się z nią działo. Po rozwodzie prowadziła życie samotne, działając na niwie chrześcijańskiej i czyniąc wspaniałe rzeczy, przemieniając relacje z ludźmi i całe środowisko, w którym funkcjonowała. Potem wróciła do swego kraju i tam zamieszkała pod jednym dachem z panią pastor. Wiem, że to jest związek zupełnie czysty, a nie taki, który mógłby się kojarzyć z pewnym stereotypem. Te panie są moim zdaniem bardzo mocnym argumentem za tym, że można prowadzić życie chrześcijańskie.

DIAKON ALEKSANDRA BŁAHUT-KOWALCZYK: Ja z kolei chciałabym powiedzieć kobietom, które się czują samotne, nieszczęśliwe, niedocenione, niespełnione, żeby sobie powtarzały werset 43 z Księgi proroka Izajasza: „Ja cię miłuję". Niech dołączą do niego swoje imię i niech powtarzają jak najczęściej: „…, Ja cię miłuję, jesteś dla mnie drogocenna, Ja cię przeprowadzę". Takie zdanie – z własnym imieniem – to jest słowo samego Boga skierowane do każdej z nas.

JOANNA PETRY-MROCZKOWSKA: Z tego, co tu powiedziano, rozumiem, że kto zostanie wolnym singlem, będzie zbawiony. No więc myślę sobie: wreszcie wiem, że pustelnicy z pierwszych wieków – którzy stanowią dla mnie pewien problem – będą zbawieni! Już wiem, że mają szansę i może nie będą źle potraktowani. Ksiądz Twardowski mówił: Panie Boże, zbaw też teologów. Nie chcę tu robić żadnych przytyków, dlatego z pełnym podziwem i szczerze mówię: gorzej jednak było z pustelnikami i z realizowanym przez nich modelem życia.

My w geniuszu kobiety widzimy zbyt wiele cierpiętnictwa, doloryzmu itd. Kiedy się czyta hagiografie albo biogramy świętych

– a mam za sobą już kilka lat takiej lektury – bardzo często znajduje się zdanie, że dzień bez znoszenia upokorzeń (już nie mówię – cierpienia) jest stracony.

Pani Monika Waluś mówiła o zasługach prymasa Wyszyńskiego, dla mnie natomiast krokiem milowym było udzielenie przez Jana Pawła II doktoratu Kościoła św. Teresie z Lisieux. Moim zdaniem jest to fakt istotny dla dyskusji o sytuacji kobiety w Kościele, bo on jakoś zrównoważył nurt geniuszu kobiety służebnej. Podkreślił walory intelektualne i duchowe św. Teresy, ważne dla Kościoła. W tym kontekście irytuje „wciskanie" tej kobiety w doloryzm, a to zdarza się nam wszystkim, i mężczyznom, i kobietom.

Jako filolog chciałabym poczynić jeszcze jedną uwagę. Czy my się zastanawiamy, co po polsku znaczy „kościół"? Źródłosłów to *kastel* – zamek warowny, twierdza. Byłoby dobrze, gdybyśmy zdali sobie sprawę, że nigdy nie powinniśmy być w twierdzy, bo Chrystus nie zakładał twierdz, tylko wspólnotę, eklezję. Dlatego dopatruję się tutaj jakiegoś specyficznego nurtu Kościoła polskiego, nad którym należy się bardzo głęboko zastanowić. To nie jest dobra droga. Siostra pewnie zgodzi się ze mną, że nie można przedstawiać młodzieży Kościoła jako *kastel*, chociażby wydało się to piękne, tradycyjne…

MAREK KITA: Ja wiążę pewną nadzieję z grą słów: gdyby ten *kastel* okazał się świętym Bożym Grodem, Miastem Jeruzalem – Oblubienicą Pana – to może by nas to uratowało. No i nasz Kościół zawsze miał nadzieję, że można być zbawionym, nawet gdy się jest papieżem – choć bywa to trudne, jak pokazuje historia. Ale rzeczywiście, myślę, że cenne było przypomnienie, które pobrzmiewało nieśmiało już wcześniej, że trzeba się szczególnie wystrzegać stereotypu cierpiętniczego, tak często i chętnie narzucanego właśnie kobietom.

Wiele jest jeszcze tematów tradycyjnie kościelnych uwikłanych w stereotypy, które warto by pod kątem tego oczyszczania z cierpiętnictwa przemyśleć – jak na przykład: co znaczy posłuszeństwo w Kościele. Nie możemy ich jednak teraz podjąć, dlatego pozosta-

jemy z pewnym uczuciem niedosytu. Mam nadzieję, że ta sesja trochę nas wszystkich – czyli nie tylko kobiety, które jak zwykle i na tej sali są w większości – zainspiruje i że poniesiemy w sobie refleksję nad tym, czego uczy nas fakt, że jesteśmy mężczyznami i kobietami. Warto o tym pomyśleć.

Spis treści

Wstęp 5

KS. ARKADIUSZ BARON
Kobieta w świadectwach Kościoła starożytnego 9

DIAKON KARINA CHWASTEK
Wpływ Reformacji na pojmowanie miejsca kobiety w Kościele 55

KS. J. WIERA JELINEK
Praktyka ordynacji kobiet w Kościele Reformowanym. 65

TADEUSZ J. ZIELIŃSKI
Sprawa kobieca w wolnych Kościołach protestanckich. 77

KS. TOMASZ M. DANIEL MAMES
Wybrane zagadnienia z teologii kobiety w mariawityzmie 93

ELŻBIETA ADAMIAK
Treść i cele feminizmu katolickiego 109

DIAKON ALEKSANDRA BŁAHUT-KOWALCZYK
Świadectwo. 123

KS. DARIUSZ OKO
Kobieta – mistrzyni wspólnoty. 129

S. ANNA EMMANUELA KLICH OSU
Kobieta konsekrowana w Kościele 137

MONIKA WALUŚ
Moje dobre miejsce w Kościele 149

Kobiecość Kościoła – kobiecość w Kościele (dyskusja) 155